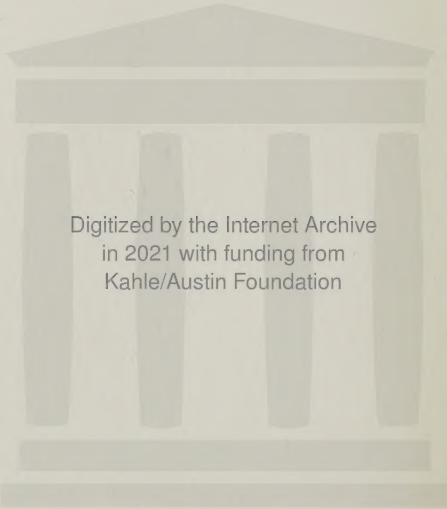


Ökologie und Ethik

Reclam





Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Don't Ask
XI.93
Zürich
Ökologie und Ethik

Herausgegeben von
Dieter Birnbacher

Philipp Reclam jun. Stuttgart

Universal-Bibliothek Nr. 9983 [3]

Alle Rechte vorbehalten

© 1980 Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart

Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1986

Satz: C. H. Beck, Nördlingen

Druck und Bindung: Reclam, Ditzingen

Printed in Germany 1991

RECLAM und UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene

Warenzeichen der Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart

ISBN 3-15-009983-8

Inhalt

Vorbemerkung des Herausgebers	5
<i>Frank Fraser-Darling</i>	
Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt .	9
<i>Laurence H. Tribe</i>	
Was spricht gegen Plastikbäume?	20
<i>Martin Rock</i>	
Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen	72
<i>Dieter Birnbacher</i>	
Sind wir für die Natur verantwortlich?	103
<i>Joel Feinberg</i>	
Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen .	140
<i>Robert Spaemann</i>	
Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik	180
<i>John Passmore</i>	
Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode	207
Textnachweise	247
Die Autoren der Beiträge	249
Ausgewählte Literatur	251

Vorbemerkung des Herausgebers

Die hier zusammengestellten Aufsätze sind im Laufe der sechziger und siebziger Jahre entstanden und repräsentieren einen noch jungen Forschungszweig der normativen Ethik, der sich mit den Normen, Werten und Motivationen auseinandersetzt, von denen das Verhalten des Menschen gegenüber seiner natürlichen Umwelt bestimmt ist bzw. bestimmt sein sollte. Um die umweltethischen Entwürfe, wie sie gegenwärtig in den beteiligten Wissenschaften und zunehmend auch in der Öffentlichkeit diskutiert werden, möglichst in ihrer ganzen Vielfalt und Breite vorzustellen, ist hier der Versuch gemacht worden, neben Autoren aus dem Bereich der philosophischen Ethik auch Autoren aus anderen an der Debatte beteiligten Disziplinen wie der Ökologie (Fraser-Darling), der Theologie (Rock) und der Jurisprudenz (Tribe) zu Wort kommen zu lassen. Es wird insofern nicht überraschen, daß die hier gegebenen Antworten auf die Frage nach den Grundlagen und Inhalten einer Ethik des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur sich nicht nur auf sehr unterschiedlichem Abstraktionsniveau bewegen und in sehr unterschiedlicher Sprache gehalten sind, sondern – trotz nicht zu übersehender Konsensbereiche – auch inhaltlich stark divergieren. Deutlich wird dies insbesondere an dem Grundgegensatz zwischen eher »anthropozentrischen« und eher »nicht-anthropozentrischen« Entwürfen. So wird von einer Reihe von Autoren die These vertreten, daß wir zur Bewältigung der aktuellen und für die Zukunft zu erwartenden Umweltprobleme von der anthropozentrischen, ausschließlich am Menschen und seinem Wohlergehen orientierten Ethik der jüdisch-christlichen Tradition abgehen müßten und lernen sollten, die außermenschliche Natur stärker als Selbstzweck statt als bloße Ressource für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse wahrzunehmen und zu behandeln. Auf der anderen Seite wird dagegen argumentiert,

daß das anthropozentrische Fundament der herkömmlichen westlichen ethischen Systeme für eine wirksame und konsequente Übernahme von Umweltverantwortung durchaus ausreiche, darüber hinaus jedoch noch den Vorzug biete, mit dem vorherrschenden naturwissenschaftlichen Weltbild besser verträglich zu sein.

Die im folgenden abgedruckten Beiträge sind ungefähr so angeordnet, wie es ihrer Parteinahme in dieser fundamentalen Kontroverse entspricht. Am Anfang stehen drei Texte, die für ein Eigenrecht der Natur auf menschliche Hege und Pflege plädieren; die folgenden beziehen Gegenpositionen oder skizzieren Kompromißlösungen. So treffen sich die Argumentationen von Fraser-Darling, Tribe und Rock bei aller Gegensätzlichkeit der Ausgangspunkte in dem Postulat einer Loslösung der Ethik der Natur von den Voraussetzungen einer anthropozentrischen, insbesondere utilitaristischen Ethik: Der Naturschutzexperte Fraser-Darling fordert, daß sich der Mensch als Aristokrat innerhalb des Ganzen der Natur verstehen und über die niederen Geschöpfe herrschen sollte, indem er ihnen dient; der kalifornische Rechtswissenschaftler Tribe geht so weit, eine Ausdehnung gerichtlich einklagbarer Rechte auf schützenswerte Naturobjekte über den bisher anerkannten Bereich des Tierschutzes hinaus in Erwägung zu ziehen; der katholische Theologe Rock schließlich hält eine geänderte Naturauffassung für notwendig, welche die Natur als göttliche Schöpfung zumindest in einigen Bereichen dem technisch-manipulierenden Zugriff des Menschen entzieht. Im Gegenzug dazu bekräftigt der nachfolgende Beitrag des Herausgebers den anthropozentrischen Ausgangspunkt und versucht plausibel zu machen, daß sich eine menschliche Verantwortung für die Natur lediglich im Hinblick auf die Betroffenheit leidensfähiger Wesen begründen läßt. Ein Verantwortungsprinzip, das über die Verantwortung der Menschen gegenüber ihresgleichen und gegenüber den höheren Tieren hinausgeht, lasse sich nur als Bestandteil eines persönlichen moralischen Ideals, nicht

aber als Bestandteil einer verallgemeinerungsfähigen, alle übrigen Individuen bindenden moralischen Norm verstehen.

Mit den Beiträgen von Feinberg und Spaemann rückt daraufhin eine bis dahin nur am Rande gestreifte, aber strikt zentrale Problematik in den Mittelpunkt: die Frage nach der durch Umweltpolitik wahrzunehmenden Verantwortung für die zukünftigen Generationen. Während der analytische Ethiker Feinberg zunächst der engeren Frage nachgeht, wie weit sich der Begriff eines Rechts, das einem Wesen zukommt, über den angestammten Bereich handlungsfähiger lebender menschlicher Wesen hinaus sinnvoll ausdehnen und etwa auf Tiere und erst in der Zukunft lebende Menschen übertragen lasse, entwickelt Spaemann auf einer breiteren, auch die politischen Entscheidungsprozesse einbeziehenden Basis höchst konkrete – und entsprechend kontroverse – Vorstellungen darüber, in welchen praktisch-politischen Forderungen eine ernsthafte Berücksichtigung der Rechte der Nachgeborenen in der Gegenwart resultieren müßte – nach Spaemann in der Forderung nach einer umfassenden Erhaltung der ökologischen Integrität der Natur und in der Unterlassung aller technischen Eingriffe, die den künftigen Generationen Risiken aufbürden, von denen zu erwarten ist, daß sie diese in der Wahl ihrer Lebensformen entscheidend einschränken werden.

Der Beitrag von Spaemann läßt darüber hinaus eine Reihe von Motiven wiederanklingen, die bereits in den eröffnenden Texten unüberhörbar sind: die Notwendigkeit einer säkularen ethischen Neuorientierung, die von der utilitaristischen (und marxistischen) Naturbeherrschungsideologie wegführt; die Respektierung der außermenschlichen Natur als eines Wesens eigenen Rechts; nicht zuletzt auch die Wiedergewinnung »religiöser« Haltungen und Verhaltensweisen gegenüber dem Naturgeschehen. Es sind nicht genau diese Momente der zeitgenössischen Umweltethik, aber doch ihre – nicht immer sehr weit entfernt liegenden – extremeren Varianten, zu deren »Beseitigung« der australische Philosoph

Passmore in dem abschließenden Essay »Den Unrat beseitigen« vorbereitende Aufräumarbeiten leisten will. Passmore erteilt all jenen undifferenziert kulturkritischen und irrationalistischen Tendenzen eine Absage, die sich von der Herausforderung durch die Umweltprobleme eine Abkehr von Wissenschaft und technischer Naturbeherrschung zugunsten einer Erneuerung von Naturmystik und Naturgläubigkeit erhoffen. Erforderlich für eine Lösung der Umweltprobleme, so Passmore, ist nicht die Aufgabe der wesentlichen Leistungen und Prinzipien der westlichen Zivilisation, sondern eben deren intelligentere, weitsichtigere und humanere Anwendung, eine Anwendung, die vor allem auch den immateriellen, z.B. ästhetisch-sinnlichen, Bedürfnissen des Menschen die ihnen gebührende Beachtung schenkt.

FRANK FRASER-DARLING

Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt

Der Mensch ist, biologisch gesehen, ein Aristokrat. Er herrscht über die Tiere, die Pflanzen und selbst über die Landschaft seines Planeten. Der Mensch ist privilegiert. Ökologisch betrachtet, steht er an der Spitze von Nahrungsketten und -pyramiden. Der Mensch ist Herr im Haus des Lebendigen, und jede Überlegenheit bedeutet ein Privileg.

Ich glaube, daß Aristokratie kein vom Menschen ersonnener Begriff ist, sondern ein beobachtbares Phänomen. Unter dem Menschen gibt es kleinere Herren, die wiederum die Spitzen ihrer eigenen kleinen Pyramiden bilden, mag es sich nun um Tiger oder Adler, Rotkehlchen oder Maulwürfe, Libellen oder Spinnen handeln. Das aristokratische Ideal ist allerdings ein Konzept des menschlichen Geistes, und zwar ein sehr altes und ein sehr schönes und ein potentieller ökologischer Faktor von großer Bedeutung in der Welt. Fast in jeder Menschenrasse hat es dieses Ideal gegeben, obwohl die einzelnen Gruppen, Klassen und Individuen möglicherweise zu wenig davon tatsächlich praktiziert haben.

Kurz gesagt, drückt sich das Ideal in dem Satz aus, daß der Aristokrat der Diener seines Volkes ist. Es beinhaltet den Begriff der Zurückhaltung – was die Griechen mit dem Wort *aidōs* bezeichneten. Das heißt, daß Überlegenheit akzeptiert wird, daß man sie sich weder in eitler Selbstüberschätzung anmaßt noch sie in herablassender Bescheidenheit von sich weist. Wenn dem Überlegenen seine Überlegenheit bewußt wird, wird er sie demütig entgegennehmen wie eine Bürde, die man voller Stolz trägt.

Ich habe nicht die Absicht, mich den Wölfen auszuliefern, indem ich die Tugend des aristokratischen Ideals erörtere, wie sie sich in der zwischenmenschlichen Praxis offenbart –

mag auch eine solche Erörterung durchaus ihre Bedeutung haben im Hinblick auf saubere Luft und sauberes Wasser, Dinge, die dem Menschen rechtmäßig zustehen. Vielmehr betrachte ich dieses Ideal als die Grundlage einer Ethik verantwortlichen Verhaltens des Menschen gegenüber seiner gesamten Umwelt. Das schließt alle anderen lebenden Dinge ein, Landschaft, Luft und Wasser, aber auch die verschiedenen Kulturdenkmäler in der Geschichte des Menschen, wobei ich Kultur als einen Ausfluß der Natur verstehe.

Die Zivilisation ist selbst eine Blüte der Evolution, welcher der Mensch nicht teilhaftig geworden wäre, hätte er nicht gelernt, die ungeheuren Vorräte an mineralischen und organischen Stoffen, die der Planet in seinen früheren Stadien hervorgebracht hatte, auszubeuten und den Lebensraum, in dem er sich vorfand, zu verändern. Sofort hörte er auf, ein natürlich angepaßtes Lebewesen zu sein, das seine Erzeugnisse und Abfälle innerhalb seines eigenen Lebensraumes wiederverwertet, und begann seine Welt auszubeuten. Er konnte dies natürlich nicht auf Antrieb erkennen, besonders weil er ja immer noch um das Überleben seiner Art zu kämpfen hatte. Dennoch gibt es in primitiven Kulturen offenbar einen gewissen Sinn für die auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung zur Umwelt oder eine Art Identifizierung als eines Teils mit dem Ganzen. Wenn ein athabaskischer Indianer den Bären, den er gerade jagt und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse töten muß, um Vergebung bittet, so zeigt er damit ein philosophisches Bewußtsein und Verständnis für seine eigene ökologische Situation, welche ihn dazu zwingt, von dem Bären zu fordern, was dieser ihm für sein weiteres Überleben zu bieten hat. Das Gebet des Indianers ist ein schönes Beispiel für bescheidene Zurückhaltung, keine modisch überspannte Affektiertheit.

Die Erde war reich genug, um die Beanspruchung ihrer organischen Ressourcen durch die aufkommende Zivilisation zu verkraften. Der Gewinn liegt in der Schönheit des menschlichen Geistes, in seinem Glanz und seinem Ruhm.

Und doch war man sich allzeit der Tatsache schmerzhaft bewußt, daß Schönheit und Ruhm immer erst aus einer trüben Mischung aus niederem Verhalten, gemeinen Gefühlen und physischer Notwendigkeit erwachsen sind. Ehrfurcht vor der Natur und ihren Erscheinungsformen war, glaube ich, stets vorhanden, und die Reaktionen auf diese Ehrfurcht gäben wohl ein interessantes Studienobjekt darüber ab, wie sich der Mensch seiner gesamten Umgebung gegenüber verhalten und sich mit ihr auseinandergesetzt hat. Die vergleichende Religionswissenschaft in eine solche Untersuchung einzubeziehen, wäre lohnend, und dabei würden wir, wie ich meine, bemerken, daß der Polytheismus ein Ausdruck des Gefühls war, daß der Mensch zu einem Ganzen vieler verschiedener, teils positiv, teils negativ wirkender Kräfte gehörte. Eine Mutter Erde konnte wohlwollend und tröstend, gelegentlich aber auch schrecklich sein.

Wenn gewisse wilde Früchte nicht geerntet und gewisse Tiere nicht gejagt werden konnten, bevor nicht ein bestimmter glückverheißender Zeitpunkt herangekommen war, so bedeutete dies, daß sich der Mensch einem freilich kaum artikulierten Begriff von Erhaltung und Bewahrung näherte, einem kleinen Stück Identität mit anderen Lebewesen. Der Dinka vom Bahr el-Ghazal ehrt das inmitten seiner Viehherde geborene Giraffenkälbchen, indem er es mit Rinderfett einreibt, und noch heute kann man zahme Giraffen in diesem Winkel der Erde sehen. Ich habe einmal unter einem Dutzend Männer und Frauen aus dem Stamm der Dinka gegessen, die sich in einer ihrer hohen Hütten aus Zweigen und Stroh ausgestreckt hatten, und beobachtete eine unscheinbare Giftschlange über uns, die sich ihren Weg so züversichtlich wie ein Gecko durchs Geflecht bahnte. Die kleine Schlange war ein Insektenvertilger und wurde deshalb akzeptiert; sie stand nicht außerhalb der Welt der Dinka. Ein anderes Beispiel bietet der Schotte im westlichen Hochland, der sich in seinem Gedächtnis noch ein Stückchen Erinnerung an Finula und ihre Geschwister bewahrt hat. Er wird

nie einen Schwan töten und wäre verstört, falls irgendein Frevler so etwas tun sollte. Dies ist mehr als ein bloßes Tabu. Die Haltung des Polytheismus trägt dazu bei, daß sich Veränderungen langsam vollziehen.

Der Monotheismus bedeutete für den Menschen einen mächtigen Schub nach vorn, eine Konzentration der geistigen Kräfte, vor allem als er das Bild Gottes mit seinem eigenen identifizierte – wobei er es freilich umgekehrt ausdrückte, nämlich so, daß Gott ihn nach seinem eigenen Bilde geschaffen habe. Damit setzte ein Prozeß der Entfremdung von den anderen Lebewesen ein, der beispielsweise bei den Juden bis zur Vorstellung des »auserwählten Volkes« führte. Darin liegt eine ungeheure Kraft, deren negative Folgen man sich erst in unserer Zeit allmählich bewußt zu machen beginnt. Der westliche Mensch hat, indem er die jüdisch-christliche Religion übernahm, nicht nur alle anderen Lebewesen, die nicht seiner Art angehören, von der Gemeinschaft mit Gott und sich selbst ausgeschlossen, sondern auch die bequeme Überzeugung entwickelt, daß Gott den Rest der Lebewesen zum Gebrauch und Ergötzen des Menschen geschaffen habe. Die orthodoxe Religion mag zwar abbröckeln, nicht aber diese geistige Haltung; und die sogenannte Rationalität verstärkt sie noch. Mein Plädoyer für die Erhaltung eines natürlichen Eichenwaldes entlockte einmal einem rechtschaffenen, betroffenen Holzkaufmann den Protest: »Aber er ist doch reif zum Fällen!«

Sobald das außermenschliche Leben erst einmal auf den Status nützlichen Materials zurückgestuft ist oder als Material betrachtet wird, das der Entdeckung seiner Nützlichkeit für den Menschen noch harrt, ist die Rückkehr zu einer ethischen Betrachtungsweise dieses Lebens äußerst schwierig. Ich bin nicht sonderlich beeindruckt, wenn ich aus dem Munde von Förderern der Nationalpark- und Naturschutzbewegung Sätze höre wie: Flora und Fauna haben beträchtlichen pädagogischen Wert; die Naturschönheiten gereichen den Menschen zur Freude; sie haben wissenschaftlichen

Wert oder sind von potentiellern Nutzen: deshalb können wir uns ihren Verlust nicht leisten. Diese Haltung ist von der des Holzkaufmanns nicht wesentlich verschieden.

Das Leben besitzt sein eigenes Recht – das müssen wir anerkennen.

Während der Zeit meines Lebens sind sich Philosophie, Religion und Naturwissenschaft ein ganzes Stück nähergekommen. Die Ganzheitsphilosophie wurde begriffen und akzeptiert, und die Naturwissenschaft ist sich jetzt weit weniger sicher, zwischen Belebtem und Unbelebtem absolut zuverlässig unterscheiden zu können. »Ich kam als Mineral zur Welt und wuchs als Pflanze auf ...« Die Wahrheit Zarathustras geht uns erneut auf, daß wir alle aus einem Stoff sind, daß es nur graduelle Unterschiede gibt und daß Gott begriffen werden kann als seiend in allem und aus allem, als erhabene, göttliche Immanenz.

Wenn wir so weit gekommen sind, wird es Zeit für uns, das Ideal unserer aristokratischen Natur zu verwirklichen: dem Planeten zu dienen, auf dem wir geboren und an den wir immer noch gebunden sind. Weder Leben noch Materie darf vergeudet werden, und doch ist bis heute der merkantile Aspekt allen anderen übergeordnet worden. Wenn das krebsartig wuchernde Bevölkerungswachstum die Zerstörung weiterer unberührter Gegenden erforderlich macht, so muß man diesem Bedürfnis nachgeben und weitere Teile der Wildnis opfern. Ich rede von krebsartigem Wachstum, weil es nicht kontrolliert wird und außer Kontrolle geraten ist; das Ergebnis sind die *barrios* der südamerikanischen Städte und die überbordenden Hafenstädte Asiens, wo die Nahrungsmittel einlaufen – Wachstum ohne Form.

Mit der Überbevölkerung geht die Umweltverschmutzung einher, und zwar in zweifacher Weise – einmal die passive, d. h. die, gegen die niemand etwas tun kann, und dann die eigentliche, d. h. das Versäumnis zu handeln, obwohl Gegenmaßnahmen möglich und bekannt sind, sei es im Hinblick auf die Abwasserbeseitigung, sei es hinsichtlich der Kon-

trolle industrieller Abfallstoffe. Hier ist das aristokratische Ideal direkt anwendbar, und zwar auf das Verhältnis der Menschen zueinander. So haben meiner Meinung nach die Verantwortlichen für den englischen Kohlebergbau in der Behandlung der Landschaft nach der Beendigung des Abbaus über Tage ein vorzügliches Beispiel gegeben.

Ich nannte den Menschen einen biologischen Aristokraten, der an der Spitze ökologischer Pyramiden steht. Die Skythen in der Ukraine, die Plains-Indianer in den Prärien und die Völker, die in Deltas und Marschlandschaften wohnten, waren verhältnismäßig gering an Zahl und lebten von hochproteinhaltiger Nahrung. Soweit wir sehen können, sorgten solche ökologischen Hochkulturen für die Erhaltung der natürlich gegebenen Tierwelt; aber als diese Völker ihre aristokratische Stellung aufgaben und bei der Landbestellung für den Eigenbedarf und den Export die Erzeugung von Weizen, Mais und Reis zu betreiben begannen, haben sie oder ihre eindringenden Nachfolger die Nahrungsketten verkürzt, indem sie Nahrungsmittel direkt anbauten und wilde Tiere entweder überflüssig oder lästig fanden. Der Ackerbauer hat etwas gegen wilde Tiere, und nach und nach werden sie für ihn zu minderwertigen Geschöpfen, die man jagt und abschlachtet. Nachdem der Mensch seine ökologisch-aristokratische Position aufgegeben hat, findet er sich jetzt in der Situation der Kaninchen und Wühlmäuse wieder, ohne wie diese mit einem natürlichen Mechanismus der Resorption des Fötus in Zeiten der Überbevölkerung gesegnet zu sein. Gewiß, die Kartoffel ernährt mehr Menschen je Hektar als jede andere uns bekannte Frucht, aber andererseits schaue man sich nur van Goghs »Kartoffeleßer« (ein bemerkenswertes Dokument der Sozialgeschichte) an oder lese Salamans *History and Social Influence of the Potato*. Danach wird man kaum noch bereit sein, die Nahrungsmittelpolitik aus der Ethik auszuschließen.

Eine moralische Haltung gegenüber dem Leben der Tiere und der Landschaft, gegenüber sauberer Luft und reinem

Wasser hat sich im Zuge der Verschlechterung unserer Situation entwickelt. Das aristokratische Ideal findet sich nur bei wenigen, aber der eigentliche Schritt nach vorn hin zur Sorge um die Erhaltung dieser Faktoren ergab sich erst aus der Erkenntnis unserer wachsenden Misere; dieser Schritt ist weniger ein moralischer als ein hygienischer, es geht ums Überleben. Und dennoch, glaube ich, kommen wir damit nicht durch. Wer einen solchen Pessimismus verbreiten wollte, muß freilich enorm eingebildet sein; tatsächlich können wir uns nicht mit dem Mantel der Unfehlbarkeit umgeben. Aber wie immer wir darüber denken, wir müssen so handeln, wie es unsere Überzeugungen von der Notwendigkeit der Umwelterhaltung von uns verlangen, wenn auch möglicherweise nur, um die Katastrophe so weit hinauszuschieben, bis sich die Gesinnungen aller Menschen gewandelt haben. Es gibt bereits einzelne Hinweise darauf, daß es um die Aussichten der wilden Tiere in Afrika heute besser bestellt ist als noch vor zehn Jahren, und in diesem Jahr [1968] sind Wissenschaftler aus den fünf Nationen, in deren Händen das Schicksal der Eisbären liegt, unter der Schirmherrschaft des Internationalen Naturschutzbundes zusammengekommen, um unter neutralem Vorsitz darüber zu diskutieren, wie man den Bären am besten helfen kann. Andererseits ist unsere Ohnmacht gegenüber der Vernichtung der Wale auf der ganzen Welt für uns alle beschämend. Die meisten Menschen, glaube ich, betrachten das Verhalten gegenüber den Walen in den letzten vierzig Jahren als ein unmittelbar moralisches Problem. Die Ethik der Umwelterhaltung ist vielleicht etwas ziemlich Primitives, insofern wir uns dabei lediglich der Tatsache bewußt werden, daß wir keine Vegetarier sind und auch nicht um irgendwelcher hochtrabenden Grundsätze willen bereit sind, Vegetarier zu werden. Aber das ändert nichts daran, daß wir den Tierbestand achten, ja beinahe verehren müssen, nicht nur weil wir ihn brauchen, sondern weil die Tiere unsere Achtung um ihrer selbst willen als Mitglieder der Gemeinschaft aller Lebewesen ver-

dienen. Dieser Standpunkt hat nichts mit der phantastischen Weltferne des Jainismus zu tun. Erinnern wir uns nur an den Satz, den Aldo Leopold vor zwanzig Jahren formulierte: »Daß die Erde eine Gemeinschaft darstellt, ist die Grundvorstellung der Ökologie; aber daß man die Erde lieben und achten müsse, bedeutet eine Erweiterung der Ethik.« »Erde« im Sinne Leopolds umfaßt nicht nur das Land des Farmers und Bauern, sondern das gesamte Gebiet, in dem Gemeinschaften von Lebewesen leben. Ich zitiere einige weitere Sätze Leopolds: »Wir mißbrauchen die Erde, weil wir sie als ein Gut betrachten, das uns gehört. Betrachten wir die Erde dagegen als eine Gemeinschaft, der wir selber angehören, dürfen wir sie, mit Liebe und Respekt, in Gebrauch nehmen.«

Die Ökologie als Wissenschaft ermöglicht Verständnis für und Einsicht in das, was man die Physiologie dieser Gemeinschaft nennen könnte. Wendet man ökosystematische Methoden an, um die Landnutzung und ihre Probleme zu studieren und praktisch zu betreiben, so entsteht eine größere Bereitschaft, die ethischen Prinzipien der Umwelterhaltung zu akzeptieren. Das Verständnis für die komplizierten Strukturen der biologischen Gemeinschaften kann uns dazu verhelfen, Abkürzungswege in unserem praktischen Denken nur zögernd einzuschlagen. Wir gehen dann nicht gleich mit einem mechanisch zu versprühenden Vertilgungsmittel gegen irgendeine scheinbare Seuche vor, bevor wir die Folgen eines solchen Vorgehens für die Allgemeinheit kennen. Sogar das Wort »Seuche« erweist sich für den Ökologen als zweifelhaft, weil die Seuche oftmals die Folge früheren menschlichen Fehlverhaltens ist. Aus bloßen Nützlichkeits-erwägungen eine Kettenreaktion im ökologischen Gefüge einer Gemeinschaft auszulösen, ist nicht nur töricht, sondern meiner Meinung nach auch unmoralisch. In der Vergangenheit haben wir dies aus Unwissenheit getan, z.B. bei der Bekämpfung der Anopheles-Mücke, die die Malaria verursacht, und schließlich bemerkt, daß dabei andere Bakte-

rienerreger frei wurden, die viel schwerer unter Kontrolle zu bringen sind. Ähnlich verhielt es sich bei der Rotmilbenbekämpfung in englischen Gärten. Dasselbe könnte auch bei der afrikanischen Tsetse-Fliege der Fall sein. Das erklärte Ziel ist es jeweils, ein anstehendes Problem zu lösen oder dringend benötigte Nahrung für eine nicht dringend benötigte menschliche Bevölkerung zu beschaffen. Manchmal ist auch ganz gewöhnliches Profitdenken der Grund.

Ökologen, die sich mit den sozialen Problemen des biologischen Gleichgewichts befassen, sind dem allgemeinen ethischen Denken inzwischen so weit voraus, daß man sie für unrealistisch halten könnte. Was ich für nötig halte, ist eine intensive Diskussion zwischen den Landwirtschaftsfachleuten und der landnutzenden Wirtschaft auf der einen und den Ökologen auf der andern Seite über das Thema ethische Normen. Kaum jemand kann sich damit zufriedengeben, daß die Degradierung lebender Geschöpfe im Namen gesteigerter Nahrungsproduktion einfach hingenommen wird. Die Methoden intensiver Kalbfleischproduktion, die Eingriffe an Schnäbeln bei Hennen und andere derartige Praktiken stehen in genauem Gegensatz zum aristokratischen Ideal. Man muß sich fragen, ob solche sogenannten Farmer sich wirklich so weit selbst belügen (eine ausschließlich menschliche Fähigkeit), daß sie glauben, zur ehrenvollen Sache der Nahrungsproduktion für die Massen beizutragen. Eher dürfte es allein um den Profit gehen.

Die orthodoxen Religionen jüdisch-christlicher Provenienz haben uns arg im Stich gelassen, historisch gesehen in den heiligen Schriften, philosophisch mit der Spaltung der Lebensgemeinschaft durch die Fiktion der Seele als eines menschlichen Privilegs in Verbindung mit Gott und in der Gegenwart durch die Säumigkeit, mit der sie sich den Folgen unkontrollierten Bevölkerungswachstums stellen. Aber innerhalb der Kirchen gibt es aufgeschlossene Männer, die ihre Augen offenhalten, und mit diesen sollten wir uns über unsere Vorstellungen von Umwelterhaltung ins Benehmen set-

zen. Ich habe das vor Jahren einmal mit einem Hebriden-Pfarrer von strenger presbyterianischer Überzeugung versucht und bekam zur Antwort, daß er sich um weltliche Angelegenheiten nicht kümmere; dann nochmals mit einem anglikanischen Bischof – wir hatten nach einem Erntedankfestgottesdienst zusammen Kaffee getrunken, dabei stellte ich die Frage nach der Dringlichkeit einer Umweltethik bei einem solchen Gottesdienst, worauf er bemerkte: »Ehrlich, ich hatte das Erntedankfest nie unter solchen Gesichtspunkten betrachtet!« Aber es ist Zeit, daß wir's erneut versuchen.

Schließlich sollten wir aber die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß bei uns im Westen, auf der Grundlage des jüdisch-christlichen Ethos, die neue Ethik der moralischen Verantwortung für die Umwelt im Wachsen begriffen ist, wenn auch nur in einem schmalen Ausschnitt der Macht. In ihr ist beides enthalten: Mitleid und Logik.

Ökologen sind Entdecker, keine Prediger, aber wie sollten sie in dieser unserer Welt ruhig bleiben können? Freilich, sie sollen keine bloßen Protestler sein, wie es die sogenannten Umweltschützer meist sind. Die Umweltethik ist in einer Phase schwindender religiöser Überzeugungen entstanden, aber ich glaube, dies wäre eine unzulässige Korrelation. Sie entwickelte sich vielmehr im Gefolge unserer wachsenden Schwierigkeiten, wenn auch nicht rasch genug. Wie ich zu Beginn andeutete, sorgten in den Selbstversorgungskulturen soziale Normen für die Erhaltung des Lebensraumes. Eine Welt, die in so starkem Maße aus Selbstversorgungskulturen hervorgegangen ist, ist versucht, Teile dieser Normen aufzugeben, ohne sie zu verstehen, und dann geht zusammen mit der Kultur selbst auch der Lebensraum zugrunde; und dies um so eher, wenn die Technologie so mächtig wird, daß sie falsches Vertrauen einflößt. Man könnte meinen, ich schweife hier von der ökologischen Ethik ins Gebiet der ökologischen Sozialwissenschaften ab. Gut und schön, aber es gibt einen Punkt in diesen Entwicklungen, an dem sich

ethische Fragen des Verhaltens und der Kultur stellen und uns beunruhigen, falls wir sie beiseite zu schieben versuchen. Zum jetzigen Zeitpunkt können wir uns ihnen nicht mehr entziehen. Zusammen mit vielen anderen bin ich auf der Suche, und zwar im Geiste der Wissenschaft, aber auch mit der Überzeugung, daß hinsichtlich der Wahrheit, die für uns überhaupt nur erreichbar ist, Wissenschaft und Religion nicht weit auseinanderliegen können.

Als das beherrschende Säugetier auf der Erdoberfläche, als das kluge und das einzige, das – soweit uns bekannt ist – die Fähigkeit besitzt, zu denken und Wissen anzusammeln, haben wir die Pflicht, der niedrigeren Kreatur zu dienen, unsere Welt sauber zu halten und der Nachwelt ein Zeugnis zu hinterlassen, dessen wir uns nicht zu schämen brauchen.

Was spricht gegen Plastikbäume?

Gedenke dieser Dinge, die verloren;
unterm gewölbten Dach der Kathedrale
entzünde eine Kerze zum Gedächtnis.¹

Baudelaires Gedicht »Rêve Parisien« entwirft im buchstäblichen Sinne ein Stilleben – die Traumlandschaft einer metallenen Stadt, in der Haine aus Kolonnaden die Bäume ersetzen und Teiche aus Blei das Wasser.² Prosaischer, aber kaum weniger beängstigend war kürzlich der Beschluß der Stadtverwaltung von Los Angeles, entlang dem Mittelstreifen einer Hauptverkehrsstraße über 900 Plastikbäume und Plastiksträucher in Pflanzkübeln aus Beton aufzustellen.³ Der Ausbau einer neuen Kanalisation hatte anscheinend nur noch 30–50 cm Erde auf dem Mittelstreifen zurückbelassen, zu wenig, als daß natürliche Bäume dort gedeihen könnten.⁴ Die Verwaltung entschied sich für ein Experiment mit künstlichen Pflanzen aus fabrikgefertigten Blättern und Zweigen, die mit Draht an Leitungsrohren befestigt und in einem mit Kunststoff überzogenen Steingemisch »eingepflanzt« wurden. Obwohl unbekannte Täter eine Reihe von Bäumen mutwillig beschädigten und man von weiteren Anpflanzungen absah, ist nicht gesagt, daß die Sache damit ausgestanden ist. Denn wie ein Artikel in *Science* unlängst nahelegte, kann Reklame die Leute nicht nur dazu bringen, Wildnis und Natur hoch einzuschätzen, sondern ebenso gut auch »reichlich Ersatz dafür schaffen«.⁵ »Das Bedürfnis nach einer besonderen Umwelt ist [...] erlernt«, heißt es in diesem Artikel, und »bewußt getroffene öffentliche Entscheidungen können diese Lernprozesse in der Weise beeinflussen, daß die Umwelt, die die Menschen für nützlich und wünschenswert zu halten lernen, eine Umwelt widerspiegelt, die aller

Wahrscheinlichkeit nach billig zu haben ist. [...] Mit Plastikbäumen und dergleichen läßt sich weitaus mehr anfangen, um den Leuten das Gefühl zu geben, daß sie Natur erfahren.«⁶ Ein derart offenes Bekenntnis zur Annehmbarkeit einer künstlichen Umwelt mag zwar nicht gerade üblich sein, die Haltung jedoch, die darin der natürlichen Ordnung gegenüber zum Ausdruck kommt, ist alles andere als selten. In zunehmendem Maße verdrängen künstliche Objekte und künstliche Anlagen die von der Natur bereitgestellten. In Fußballstadien und Freibädern ersetzt haltbarer Kunstrasen das Gras. Im Hyatt Regency Hotel in San Francisco wandeln die Gäste zwischen mehr als hundert natürlichen Bäumen, doch lauschen sie dabei aufgezeichnetem Vogelgezwitscher, das aus Lautsprechern kommt, die im Geäst der Bäume versteckt sind. Und die Welt des Walt Disney offeriert einer Unmenge von Besuchern das, was ein Mitarbeiter von *Newsweek* »ein programmiertes Paradies« genannt hat.⁷

Ich möchte jedoch nicht den Kunstrasen und die Plastikbäume von Los Angeles als Vorboten unserer dringlichsten Umweltprobleme ins Zentrum rücken. Auch wenn langfristig die Aussichten auf diesem Gebiet vermutlich weniger angenehm sind, würde ich dennoch nicht behaupten wollen, wir seien unmittelbar in Gefahr, uns dank unserer übermäßigen Schlaueit in eine synthetische Hölle zu manövrieren. Von einer solchen Gefährdung einmal abgesehen, bin ich davon überzeugt, daß derartige »Natursurrogate« eine aufschlußreiche Metapher darstellen, mit Hilfe deren sich gewisse Prämissen aufdecken und kritisch beurteilen lassen, die einem großen Teil der gegenwärtigen Debatte um Umweltbewußtsein, Umweltgesetzgebung und Umweltpolitik zugrunde liegen.

Hat es zunächst auch den Anschein, als wären Natursurrogate mit den ökologischen Anliegen, die in der gegenwärtigen Umweltgesetzgebung und -politik zum Ausdruck kommen, unvereinbar, so führt eine eingehendere Analyse zur

genau entgegengesetzten Schlußfolgerung. Der immergrüne Rasen und die Plastikbäume sind keineswegs die Auswüchse irgendeiner unbegreiflichen menschlichen Verirrung; sie sind vielmehr Ausdruck einer Naturauffassung, die mit den Grundannahmen der gegenwärtigen Umweltpolitik voll im Einklang ist. Diese Annahmen, die bei der Entwicklung des Einsatzes von Umweltanalysen wie auch bei der Herausbildung institutionalisierter Strukturen stillschweigend vorausgesetzt werden, bewirken, daß alle Umweltbeurteilungen sich auf Berechnungen darüber stützen, wie gut individuelle Bedürfnisse – über bestimmte Zeiträume gerechnet – befriedigt werden.

In diesem Beitrag möchte ich versuchen, die Wurzeln dieser bedürfnisorientierten Perspektive bloßzulegen und ihre Unzulänglichkeiten aufzudecken; im Anschluß daran werde ich versuchsweise die Konturen einer alternativen Fundierung für Umweltentscheidungen und Umweltgesetzgebung umreißen. Dabei werde ich zeigen, daß der Schlüssel zu einer derart alternativen Fundierung darin liegt, über Bedürfnisse hinauszugehen. Ich schlage vor, die Erkenntnis, »daß die Natur für sich selbst existiert«, dadurch zu institutionalisieren, daß man darangeht, bei natürlichen Objekten »Rechte« anzuerkennen, und zwar nicht in der Weise, daß man die Klasse der in einem utilitaristischen Kalkül zu berücksichtigenden Bedürfnisse erweitert, sondern eher als Teil einer Strategie auf dem Weg zu einer gemeinsamen Verständigung über unsere Verantwortung als Menschen – Verantwortung untereinander und gegenüber der Welt.

I. Die Grenzen analytischen Scharfsinns:

Natur und Vernunft im Dienste des Menschen

Trotz gelegentlicher Vorstöße in weniger vertraute Richtungen wird das, was sich auf dem Gebiet der Umweltgesetzge-

bung abzeichnet, auf der elementaren Grundlage analytischen Scharfsinns im Dienste menschlicher Bedürfnisse errichtet. Gesetzesbestimmungen und Gerichtsentscheide fordern bezeichnenderweise »systematisches« und »interdisziplinäres« Vorgehen, um »zu gewährleisten, daß derzeit noch unwägbare Vorzüge und Werte der Umwelt in ebenso angemessener Weise bei der Entscheidungsfindung berücksichtigt werden können wie ökonomische oder technische Erwägungen«.⁸ Im öffentlichen Interesse vorgebrachte Einwände gegen Entscheidungen, die vom Umweltstandpunkt aus angeblich fragwürdig sind, werden unter dem Druck von Doktrin und Tradition umgepolt: aus Behauptungen über den Wert der Natur an sich werden Behauptungen über die Beeinträchtigung der Nutzung durch den Menschen; auch wenn es in Wirklichkeit vielleicht darum geht, daß beispielsweise ein bestimmtes Stück Wildnis durch niemanden »genutzt« werden sollte.

A. Möglichkeiten und Grenzen technischer Analyseverfahren

1. Fragile Werte

Der Punkt, der den mit analytischen Planungsmodellen im Bereich der Umwelt Befassten von Anfang an am meisten zu schaffen machte, war die vermeintliche Schwierigkeit, wie gewisse *Arten von Werten* in die systematische Analyse von Umweltproblemen eingegliedert werden können, sei es im Dienste von Gesetzgebern, von Planungsbüros, von Prozeßgegnern, von Privatunternehmen oder von Gerichten.⁹ Man ging davon aus, daß diese Werte, die häufig als fragil, als nicht greifbar oder nicht meßbar beschrieben werden, besondere Merkmale besäßen, aufgrund derer sie sich einer Gleichbehandlung mit angeblich so »konkreten« Belangen wie technische Machbarkeit und wirtschaftliche Effizienz

von vornherein widersetzen. Insbesondere diejenigen Aspekte einer Entscheidung, für die ein Marktpreis nicht existiert, schienen ein kaum überwindbares Hindernis auf dem Weg zu »objektiver Meßbarkeit« darzustellen.

Es zeigt sich allerdings bald, daß diesem Bestehen auf der Klassifikation fragiler Werte eine irreführende Formulierung des Problems und eine unangemessene Beurteilung der analytischen Möglichkeiten zugrunde liegen, die in den fraglichen Methoden stecken. Sicherlich, das Streben der Umweltanalytiker nach schwer faßlicher »Objektivität«, die Persönlichkeit des Auftraggebers und die Parteilichkeit, die die Klienten häufig von ihnen erwarten, führen bei so manchem Praktiker dazu, daß er eine Reihe von Werten übersieht oder zu wenig beachtet, die man in einem entsprechenden Kontext als »fragil« bezeichnen könnte. Genauer gesagt: Sofern eine Analyse den Zweck erfüllen soll, einen Entscheidungsträger darin zu unterstützen, andere von der Rechtmäßigkeit und Weisheit seiner Entscheidung zu überzeugen, ist ihre Nützlichkeit in Fällen, in denen über die Ziele keine Einigkeit besteht, vorhersagbar immer dann begrenzt, wenn sie nicht wenigstens dem Anschein nach »objektiv« und eindeutig auf eine bestimmte Alternative verweist.

Wenn es um eine Befürwortung geht, stehen die Benutzer planungstheoretischer Methoden demnach ständig unter dem Zwang, die Vielschichtigkeit jedes einzelnen Problems auf ein übliches Maß zurückzuschrauben, unter dem dann ein »objektiver« Vergleich möglich erscheint – auch wenn dies bedeutet, »weiche«, aber relevante Informationen auszublenden allein deshalb, weil es schwierig erscheint, sie so wiederzugeben, daß sie zu den »harten« Daten eines Problems im richtigen Verhältnis stehen.¹⁰ Der institutionelle und juristische Rahmen, in dem analytische Methoden gewöhnlich zur Anwendung kommen, verstärkt solche Tendenzen noch. Als Waffen werden derartige Methoden in der Regel nur von einzelnen an politischen Auseinandersetzungen Beteiligten ins Feld geführt. Die einzigen Werte, die

konsequent berücksichtigt werden, sind demnach jene, die mit Nachdruck von solchen Menschen vertreten werden, die daran interessiert und dazu in der Lage sind, einen Planungstheoretiker zu Rate zu ziehen – ein Umstand, der mit großer Wahrscheinlichkeit für den Ausschluß solcher Werte sorgt, die zu weit über den Raum verstreut sind oder nur über zu lange Zeiträume spürbar werden, als daß ein einzelner Auftraggeber eines Planungstheoretikers sich nachhaltig für sie einsetzen könnte; das sind Werte, die primär mit Menschen, die noch nicht existieren, zu tun haben (künftige Generationen), und Werte, die gar nichts mit Menschen zu tun haben (beispielsweise die »Rechte« von Pflanzen oder Tieren).

Dennoch muß man aber einräumen, daß weder der Konstruktion dieser Methoden selbst noch den logischen Prämissen, auf denen sie basieren, etwas anhaftet, aufgrund dessen sich eine sinnvolle Nutzung durch einen öffentlichen Entscheidungsträger im Dienste jener »nicht greifbaren« oder sonstwie »verschwommenen« Belange von vornherein verbietet.¹¹ Trotz der anscheinend weitverbreiteten gegenteiligen Annahme können alle derartigen Belange theoretisch in eine exakte Analyse mit einbezogen werden, indem man entweder unterschiedliche Marktpreise oder andere numerische Surrogate dazu verwendet, um die außermarktmäßigen Kosten oder Vorteile zu bewerten. Möglich ist auch die Methode der »Schattenpreise«; d.h., man erstellt nach bestem Wissen eine qualitative Beschreibung der Substanz eines begrenzt verfügbaren Gutes, das so wenig greifbar ist wie etwa die Schönheit der Natur, die Gewährleistung eines fairen Verfahrens oder die Rücksichtnahme auf kommende Generationen, und berechnet dann die greifbaren Vorteile, auf die man verzichten müßte, wollte man auf einer Politik bestehen, die sich nach der beschriebenen begrenzten Verfügbarkeit richtet.

Sogar in der (gemessen an heutigen Maßstäben) relativ harmlosen Kosten-Nutzen-Analyse, die zur Bewertung unterschiedlicher Alternativen für die Verbesserung der Wasser-

qualität in der Delaware-Mündung durchgeführt wurde, wurden auf diese Weise die verbesserten Möglichkeiten, die ein weniger verschmutzter Delaware den Schwimmern, Fischern und Bootsfahrern bietet, in Dollarwerte übersetzt. Die bei dieser Übersetzung angewandten Methoden waren allerdings äußerst fragwürdig hinsichtlich ihrer Tauglichkeit, die ökonomisch relevanten Variablen zu bemessen (d.h. zu bemessen, wie viele zukünftige Schwimmer, Fischer und Bootsfahrer zu Opfern bereit wären, ehe ihnen der Unterschied zwischen den vermehrten Möglichkeiten aufgrund einer Verbesserung und den ihnen bisher zur Verfügung stehenden Möglichkeiten gleichgültig werden würde).¹² Auch konnten diese Variablen selbst weder den Wert bemessen, den eine Verbesserung der Wasserqualität für kommende Generationen hat, noch den Wert, den sie für die in der Flußmündung lebenden Pflanzen und Tiere hat.

Doch ein Beobachter, der davon überzeugt ist, daß auch solche Werte eine Rolle spielen, könnte ihre Bedeutung auf jede Weise beschreiben, die ihm angemessen erscheint, und der Analytiker könnte dann berechnen, wie teuer es käme, die Qualität des Wassers so weit anzuheben, wie es die Beschreibung des Beobachters erfordert. Ob, gemessen an den Werten, auf die man sich beruft, das entsprechende Opfer gerechtfertigt wäre, müßten dann jeweils diejenigen Individuen oder Gruppen entscheiden, bei denen die Verantwortung für die zu treffende Wahl liegt. In der Tatsache, daß ihre Entscheidung schwierig sein würde, zeigt sich nicht etwa eine grundsätzliche Schwäche der analytischen Methodologie, wenn sie auf nichtmonetäre Werte angewandt wird; es kommt darin vielmehr das generelle Problem einer Wahl zwischen nichtkommensurablen Größen zum Ausdruck – ein Problem, das durch gewisse Techniken der Entscheidungsfindung zwar verschleiert, jedoch niemals gänzlich eliminiert werden kann.

Einschränkend sollte man jedoch hinzufügen, daß das analytische Instrumentarium derzeit noch zu grob ist, als daß es

für diese Bestrebungen oder für den Diskurs in ihrem Umfeld von wirklich großem Nutzen sein könnte. Wenn die analytischen Disziplinen wirklich zur Klärung der Relationen innerhalb von Werten und zwischen Werten beitragen sollen, um dadurch Widersprüche aufzudecken, die sonst verborgen geblieben wären, und wenn sie deutlich machen sollen, daß es sich bei so manchem offenen Konflikt in Wahrheit um einen Scheinkonflikt handelt, indem sie Maßnahmen aufzeigen, von denen Gruppen mit offensichtlich divergierenden Interessen gleichermaßen profitieren können, dann allerdings müßte man auf den analytischen Gebieten und in den sie stützenden wissenschaftlichen Disziplinen verstärkt die Fähigkeit entwickeln, bohrende und einfallsreiche »Was wäre, wenn«-Fragen zu stellen und zu beantworten, sowie auch die Fähigkeit, zu erkennen und einigermaßen detailliert zu beschreiben, wofür die jeweiligen nichtmonetären Werte, die für eine Entscheidung von Bedeutung sind, eigentlich stehen.

Organisationen, die mit umweltpolitischen Analysen befaßt sind, sind heutzutage nur selten in der Lage, den eigentlichen Charakter der – oftmals im Grunde symbolischen – ökologischen und ästhetischen Belange, die in der Umweltdiskussion eine so große Rolle spielen, wirklich ganz zu durchschauen oder zu benennen; genausowenig, wie sie dazu fähig sind, Modelle zu entwerfen, die die gründliche Suche nach nicht einmal besonders ungewöhnlichen Alternativen vereinfachen könnten. Vielleicht müssen wir tatsächlich, wie Murray Gell-Mann vorschlägt,¹³ einen neuen Typ von Experten hervorbringen, der ein Sensorium hat für diejenigen Arten von Werten und Problemen, die in den derzeitigen Analysen in der Regel vernachlässigt werden – Vielfalt, Gleichgewicht, ästhetische Qualität, Reversibilität –, und der sich darauf versteht, im Sinne dieser Werte Akzente zu setzen. Bei der konkreten Analyse eines Umweltproblems könnten solche Experten die relevanten Werte oder Belange in einen Mangel-Parameter transformieren, der anzeigt, wie

teuer uns die Wahlmöglichkeiten unter dem Blickwinkel des jeweiligen Wertes zu stehen kämen. So könnte man sich beispielsweise überlegen, einen Index der »Zerstörung natürlicher Landschaft«¹⁴ einzuführen, um festzustellen, wie langsam oder wie schnell die anderen, mit einem bestimmten Projekt verbundenen Kosten steigen würden, wenn man diesen Index immer niedriger ansetzt; ebenso könnte man einen Index der »ökologischen Vielfalt« in Erwägung ziehen, um zu ermitteln, welcher Zuwachs sich für die verschiedenen Kostenkurven ergeben würde, wenn man die ökologischen Anforderungen steigert, indem man diesen Index immer höher schraubt.

Die Kurven, die sich bei dieser Art von Analyse ergeben, weisen zuweilen kompliziertere Strukturen auf als die Kurven, von denen die Analytiker gewöhnlich ausgehen – insbesondere diejenigen, die vorwiegend in der neoklassischen Ökonomie ausgebildet wurden. Die meisten Menschen würden beispielsweise das Recht auf Atmung wahrscheinlich nicht unter einen bestimmten Grenzwert absinken lassen und es auch gegen ein uneingeschränktes Recht auf Verschmutzung nicht eintauschen wollen.¹ Weit davon entfernt, menschliche Fähigkeiten wie Sehkraft, Gehör und Bewegungsfähigkeit als etwas zu betrachten, das sich auf einer kontinuierlichen Skala bis hinunter zum Wert Null gegen anderes aufrechnen läßt, sind die Präferenzen von vermutlich vielen Leuten in einer Reihenfolge angeordnet, die signifikante Lücken, lexikalische Hierarchien¹⁵ und Schwellen über der Nullgrenze aufweist; all dies wäre von einer angemessenen Analyse zu berücksichtigen.¹⁶

Eines der gravierendsten Probleme – und zwar ein Problem, das bei der ökonomischen Analyse von »Rechten« bislang konsequent ausgespart blieb – würde für den Analytiker darin bestehen, daß bei der »Zuteilung« eines Rechts aus Gründen, die sich im wesentlichen auf Effizienzargumente unter Berücksichtigung der relevanten Kostenkurven zurückführen lassen, spezifisch menschliche Bedürfnisse mög-

licherweise zu kurz kommen; Bedürfnisse, die nur durch ein gemeinsames Gesellschafts- und Rechtsverständnis erfüllt werden können, das besagt, daß das Recht (etwa das Recht zu atmen oder zu sehen) dem einzelnen nicht aus irgendwelchen rein zufallsbedingten und im wesentlichen verwaltungstechnischen Gründen angehört, sondern deshalb, weil die darin zum Ausdruck kommende Fähigkeit, organisch und historisch gesehen, Teil jedes einzelnen Menschen ist.¹⁷

Wie schwierig es auch sein mag, die Strukturen solcher Präferenzordnungen zu ermitteln, und wie komplex die allgemeine Aufgabe auch sein mag, die relevanten Mangel-Parameter zu definieren und die entsprechenden Kurven zu erstellen, so sollten sich doch bereits die Bemühungen, die Analyse in dieser Richtung voranzutreiben, als aufschlußreich erweisen. Und noch ehe jemand die Aufgabe wirklich beherrscht, für die unterschiedliche Verfügbarkeit von beschränkt vorhandenen und schwer zu erfassenden Gütern (wie etwa ökologische Vielfalt) Schattenpreise festzusetzen, sollte es eigentlich schon allein dadurch, daß man dies *versucht* und derartige Beschränkungen nicht lediglich in Alles-oder-Nichts-Manier einbezieht, zu besseren Entscheidungsprozessen, wenn nicht gar zu besseren Ergebnissen kommen. Unabhängig davon, ob nun neue Berufsbilder entwickelt werden müssen oder nicht, damit diese Aufgabe mit Umsicht gelöst werden kann: klar ist, daß es die notwendige Entwicklung dieser entscheidenden Fähigkeiten nur verzögern kann, wenn man das Problem so behandelt, als seien die analytischen Verfahren grundsätzlich nicht in der Lage, nichtgreifbare Variablen mit einzubeziehen.

2. Widersprüchliche Ziele

Eine andere gängige Auffassung von den Grenzen der Umweltanalyse kreist um die angebliche Schwierigkeit, daß

nicht alle Probleme auf einer Ebene liegen und daß sie durch eine Vielzahl voneinander zum Teil oder auch ganz widersprechenden Zielen gekennzeichnet sind. Gelegentlich ist der Verdacht geäußert worden, daß die analytischen Methoden im Grunde unnütz seien, wenn man einmal von den wenigen (auf dem Gebiet des Umweltschutzes kaum vorkommenden) Situationen absieht, in denen ein einziges, klar definiertes Ziel optimiert wird, das vereinbarten Beschränkungen unterliegt.¹⁸ Es trifft zu, daß ein Großteil der analytischen Methoden sich in Fällen mit nur jeweils einem Ziel am besten bewährt und daß allerlei Zwänge sowohl den Analytiker wie auch den Auftraggeber dazu verleiten, sämtliche Dimensionen eines Problems auf einen gemeinsamen Nenner (wie etwa den »Reinertrag« im Falle der Analyse der Delaware-Mündung) oder doch zumindest auf problemlos austauschbare Attribute zurückzuführen – wie irreführend dies auch immer sein mag. Aber dieser Versuchung ist gelegentlich auch schon widerstanden worden. Die Existenz dieser Versuchung ist zwar Anlaß genug, bei der Anwendung analytischer Methoden auf Umweltprobleme vorsichtig zu sein, kann jedoch nicht zu dem Schluß berechtigen, daß diese unnütz seien, oder gar, daß sie unweigerlich eher schaden als nützen.

Es wurde schon mehrfach angeregt, eine Vielzahl von Beurteilungsaspekten in der Weise darzustellen, daß für jeden einzelnen Aspekt eine bestimmte Zielfunktion definiert wird.¹⁹ Diese Vorschläge waren manchmal vage, gelegentlich aber auch durchaus eindeutig und operationalisierbar.²⁰ Solche Methoden machen es möglich, zumindest zu Zwecken einer vernünftigen Argumentation aufzuzeigen, welche Zieleinbußen mit den unterschiedlichen Wahlmöglichkeiten jeweils verbunden sind; manchmal ermöglichen sie es sogar, bislang unberücksichtigt gebliebene Alternativen zur Geltung zu bringen, die im Lichte sämtlicher zur Debatte stehenden Aspekte »gut abschneiden« würden. Sofern Analyseverfahren dieser Art durch verwaltungs- und organisa-

tionssoziologische Analysen ergänzt werden, die das Milieu, in dem Maßnahmen getroffen und durchgeführt werden, realistisch mit einbeziehen, könnte sich erweisen, daß der prognostische Wert dieser Methoden – und damit indirekt ebenso ihr normativer Wert – im Zusammenhang umweltpolitischer Kontroversen beträchtlich ist; insbesondere dann, wenn wir über die administrativen Strategien, die für Organisationen mit Verantwortung für die Umwelt und ähnliche Bereiche typisch sind, und über die Verhaltensdynamiken der Situationen, mit denen sie sich routinemäßig konfrontiert sehen, gründlicher Bescheid wissen als im Augenblick.

3. Fließende Übergänge zwischen Mitteln und Zwecken

Einer dritten Hypothese über die Grenzen analytischer Verfahren zufolge wäre es allerdings auch möglich, daß in Umweltdingen bei den meisten Menschen Ziele und Werte noch weniger klar ausgeprägt und jederzeit artikulierbar sind als auf anderen Gebieten und daß sie meist nur verschwommene Vorstellungen darüber haben, was sie für erstrebenswert halten und was nicht. Zu klaren Präferenzen oder Wahlkriterien kristallisieren sich solche rudimentären Werte nur dadurch heraus, daß man konkret nach Mitteln sucht, mit denen man sie erreichen kann, und dabei allmählich herausfindet, welche Folgen sich jeweils ergeben. Ein »Gespenst [...], das Werte im voraus postuliert«, ²¹ gibt es nicht.

Daß Zweck-Mittel-Relationen fließende Übergänge haben, wird schon seit geraumer Zeit postuliert, und ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß dies in der Regel nicht nur für die Situation im Entscheidungsprozeß, sondern ebenso auch für die Situation der Realisierung gilt. ²² Ich möchte sogar die Hypothese aufstellen, daß es sich bei einem Großteil der relevanten Umweltentscheidungen, vor denen die Industrienationen im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts

stehen, um Entscheidungen handelt, in denen die Wertvorstellungen dieser Nationen in bezug auf Natur und Wildnis nicht lediglich realisiert, sondern entschieden geprägt werden. Derartige Entscheidungen werden nicht nur eine Verteilung von Entschädigungs- und Bußzahlungen unter denjenigen Personen bewirken, die im Sinne ihrer bereits vorgegebenen Maßstäbe von Kosten und Nutzen des Umweltschutzes betroffen sind. Entscheidungen dieser Art werden in hohem Maße auch auf die Erfahrungen, die den Betroffenen möglich sind, Einfluß nehmen, auf die damit einhergehende längerfristige Entwicklung ihrer Interessen, Haltungen und Kosten-Nutzen-Erwägungen und von daher auch auf ihren Charakter als einer Gemeinschaft von Menschen, die aufeinander und auf die natürliche Ordnung einwirken.

Möglicherweise besagt jedoch die Hypothese über die Variabilität der Zweck-Mittel-Relation kaum mehr, als daß die Wahl und die Realisierung von Mitteln eine gewisse Feedback-Wirkung auf die Ziele des Wählenden haben. Betrachtet man die Variabilitäts-Hypothese unter dem Aspekt der Feedback-Wirkung, erscheint die systematische Analyse um so wertvoller als ein Mittel, Ziele ans Licht zu bringen, und um so unentbehrlicher insofern, als gänzlich intuitive Ansätze zur Entscheidungsfindung die Komplexität der Zweck-Mittel-Relation vielleicht übersehen würden, während eine systematischere Untersuchung dazu beitragen könnte, diese Komplexität zu erhellen.

Erforderlich ist wiederum nicht, daß man Exaktheit und Präzision preisgibt, sondern daß man sie anreichert, indem man sich in diesem Zusammenhang dafür einsetzt, daß der Bereich der psychologischen und soziologischen Mechanismen, Selbsttäuschung und kognitive Dissonanz mit eingeschlossen, genauer erforscht wird – Mechanismen, nach denen die Ziele von Individuen und Gruppen geprägt werden durch die Fragen, die sie stellen, die Absichten, die sie entwickeln, die Entscheidungsprozesse, auf die sie sich einlas-

sen, und die Entscheidungen, die sie treffen. Selbst die komplexesten Analysen von Umweltfragen haben dieses Problem der variablen Ziele und schwankenden Wertvorstellungen merkwürdigerweise ausgespart,²³ zum Teil wohl auch deshalb, weil unsere Kenntnis der Bildung von Wertvorstellungen noch so lückenhaft ist. Solange es jedoch in keiner Weise gelingt, diese Art von Abhängigkeit in den Griff zu bekommen, kann dies nur dazu führen, daß man ein ganz anderes Problem löst als dasjenige, das man ursprünglich lösen wollte, und das anfänglich gestellte Problem ungelöst bleibt – etwa so, als ob man auf ein bewegliches Ziel, das mit dem Arm des Schützen fest verbunden ist, feuert, ohne auf die Verbindung zwischen beiden zu achten.

Unsere Untersuchung der gravierendsten technischen Hindernisse, die einer »guten« Umweltanalyse und -planung im Wege stehen, zwingt zu dem Schluß, daß sich keines dieser Hindernisse als unüberwindlich erweisen muß. Jedes einzelne fordert dazu auf, sowohl weitere Forschungsanstrengungen zu unternehmen, damit differenziertere Analysen möglich werden, als auch bei der konkreten Durchführung von Umweltanalysen mehr Kreativität und größere Wachsamkeit an den Tag zu legen.

B. Ideologische Grenzen

Ein letztes Hindernis bleibt bestehen. Planungstheoretiker operieren in der Regel innerhalb einer gesellschaftlichen, politischen und intellektuellen Tradition, die in der Befriedigung individueller menschlicher Bedürfnisse das einzig vertretbare Maß des Guten sieht – einer Tradition, für welche die einzig legitime Aufgabe der Vernunft darin besteht, individuelle Neigungen, Interessen oder Wunschvorstellungen systematisch festzustellen und anschließend zu befriedigen. Diese Tradition findet ihren Niederschlag auch in der Umweltgesetzgebung, die die Natur nicht um ihrer selbst willen

schützt, sondern um ihren potentiellen Wert für die Menschheit zu erhalten.²⁴

Wenn man in der Umweltpolitik das individuelle menschliche Bedürfnis als die letztlich entscheidende Bezugsgröße behandelt, und wenn man davon ausgeht, daß menschliche Ziele als (physiologisch und/oder kulturell) »vorgegebene« Faktoren und nicht als Erzeugnisse der Vernunft aufzufassen sind, fällt man damit ein Werturteil, das äußerst vielschichtig und von weittragender Bedeutung ist. Ist dieses Urteil erst einmal getroffen, muß jeder Anspruch auf die Erhaltung bedrohter Wildnis oder gefährdeter Arten darauf beruhen, daß dafür menschliche Bedürfnisse angegeben werden, die durch eine umstrittene Entwicklung aufs Spiel gesetzt würden. Und in dem Maße, in dem wir solche Bedürfnisse auch künstlich befriedigen können, wird dieser Anspruch mehr und mehr fadenscheinig.

Kehren wir zu den Plastikbäumen zurück, die die Verwaltung von Los Angeles auf dem Mittelstreifen einer Autobahn angepflanzt hat. Wenn auch der raffinierteste Einsatz von Methoden der analytischen Planungstheorie kein menschliches Bedürfnis zutage fördern könnte, das – eine entsprechende »Erziehung« vorausgesetzt – durch natürliche Bäume besser befriedigt würde, dann hätte die Umweltforschung ausgedient. Die natürlichen Bäume, kostspieliger und anfälliger als Bäume aus Plastik, würden kein Mehr an Befriedigung bieten, das den zusätzlichen Aufwand, den Pflanzung und Unterhalt verursachen, rechtfertigen würde. An der Überlegenheit natürlicher Bäume festzuhalten angesichts einer überzeugenden Beweisführung, daß Plastikbäume den menschlichen Wünschen ebensogut genügen würden, mag irrational erscheinen. Und dennoch bleibt die Tendenz, sich gegen die Ergebnisse der Analyse zu sperren. Man hat den Verdacht, als sei irgendein entscheidender Aspekt bei den Überlegungen ausgespart worden, als sei die Schlußfolgerung ebensosehr ein Produkt von Kurzsichtigkeit wie von Logik.

II. *Über menschliche Bedürfnisse hinaus: Eine neue Fundierung der Umweltpolitik*

Was ausgespart wurde, ist, im Grunde genommen, die Würdigung eines alten und unausweichlichen Paradoxons: wirklich frei in der Verfolgung unserer persönlichen Ziele können wir nur dann sein, wenn wir aus einem Gefühl der Pflicht handeln, dem scheinbaren Gegensatz zur persönlichen Freiheit. Frei sein bedeutet nicht, einfach unseren ständig wechselnden Wünschen nachgehen, wohin diese uns auch führen mögen. Frei sein bedeutet wählen, was wir wünschen sollen, was wir schätzen sollen und, folglich, was wir sein sollen. Doch um eine solche Wahl treffen zu können, ohne dabei den Faden zu verlieren, der uns über die Zeiten hinweg verbindet und uns ein Gefühl historischer Ganzheit vermittelt, müssen wir fähig sein, vernünftig darüber zu urteilen, was wir wählen sollen – wählen im Sinne von Verpflichtungen, die wir gewissen Prinzipien gegenüber eingegangen sind, die wir als nicht mit unserer Wahl identisch empfinden und an die wir uns gebunden fühlen. Diese Prinzipien können ein kohärentes, auf Vollständigkeit hin angelegtes System bilden, auch wenn sie sich – mit uns – wandeln.²⁵

Die Existenz solcher Prinzipien zu verleugnen, ist zwar modern, aber keineswegs unausweichlich. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang an die offenkundige Tatsache zu erinnern, daß fast alle großen philosophischen Systeme unserer eigenen Vergangenheit – diejenigen von Platon und Aristoteles, von Thomas und den Scholastikern, von Hegel und den Idealisten – auf der Anschauung gründeten, höchster Zweck der menschlichen Vernunft sei es, ein umfassendes Verständnis der Stellung des Menschen im Kosmos zu entwickeln und nicht lediglich Folgerichtigkeiten und Kausalitäten aufzudecken und damit als Werkzeug eines moralisch blinden Willens zu fungieren. »Der Nachdruck«, daran erinnert uns Horkheimer, »lag mehr auf den Zwecken als auf den Mit-

teln.«²⁶ Es ist noch nicht lange her, daß die Konzeption der Vernunft als eines inhaltsleeren Denkmechanismus ins Zentrum westlicher Philosophie rückte – daß die Vernunft begann, sich selbst »als ein Medium ethischer, moralischer und religiöser Einsicht« zu liquidieren.²⁷ Sofern wir nicht im Schatten dieser intellektuellen Verfinsterung verharren wollen, können wir nicht einfach davon ausgehen, daß wir stumm bleiben müssen angesichts der grundlegenden Frage, ob wir wollen, daß unsere Kinder und deren Kindes-
kinder in einer Plastikwelt leben – und sich in ihr sogar noch *wohl fühlen*.

Daß die Natur über ihre Nützlichkeit zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse hinaus Werte verkörpert, ist eine Auffassung, die auch der westlichen Philosophie nach der Aufklärung vertraut ist. Kant beispielsweise lehrte, daß der Mensch durch den Hang zur Ausbeutung oder Zerstörung der nichtmenschlichen oder unbelebten Natur Pflichten gegen sich selbst verletzen könne.²⁸ Utilitaristische Philosophen wie etwa Bentham vertraten einen ähnlichen Standpunkt; in ihrer Sicht erstrecken sich die Verpflichtungen des Menschen auf alle Wesen, die fähig sind, Lust und Schmerz zu empfinden.²⁹ Und der zeitgenössische Philosoph John Rawls grenzt seine Theorie der Gerechtigkeit zwar auf den menschlichen Bereich ein, stellt aber dennoch fest: »Sicher ist es falsch, Tiere grausam zu behandeln, und die Ausrottung einer ganzen Art kann ein großes Übel sein.«³⁰ Mit der abschließenden Bemerkung, daß eine korrekte Konzeption der Beziehung des Menschen zur Natur »eine Theorie der natürlichen Ordnung und unserer Stellung in ihr erfordern« dürfte, hat Rawls die Metaphysik dazu aufgerufen, ein Weltbild zu erstellen, das diesem Zweck entgegenkommt, indem sie »die für diese Frage entscheidenden Sachverhalte« benennt und systematisiert.³¹

Die Aufgabe, die Rawls damit umreißt, wird nicht leicht zu erfüllen sein, und zwar weder als ein intellektuelles noch als ein institutionelles Problem. Aus der Sicht einer Gesell-

schaftsordnung, in der das Gesetz mittlerweile entweder rein formalistisch und positivistisch (als Gebot des akzeptierten Souveräns) legitimiert wird, oder als Ausdruck des Strebens nach Maximierung der Gesamtheit menschlicher Befriedigung über die Zeit, oder aber im Sinne einer Vertragskonzeption, die Gerechtigkeit als Fairneß gegenüber anderen Menschen begreift, können Ausführungen über die Pflichten, die der Mensch gegenüber der Natur hat, wahrscheinlich bestenfalls als idiosynkratisch, schlimmstenfalls als inkohärent erscheinen.

Es könnte sein, daß Gesetzgeber und Juristen durchaus einräumen würden, daß eine Umwelt- oder Evolutionstheorie, die ein begriffliches Fundament für ein Hinausgehen über die Perspektive menschlicher Bedürfnisse zur Verfügung stellen könnte, ihren Reiz hat; dennoch würden sie sich gegen Bestrebungen, derartige Ausweitungen in ein System schützenswerter Rechte zu integrieren, zweifellos zur Wehr setzen. Die weitverbreitete Auffassung, daß das Gesetz dafür da ist – und zwar ausschließlich dafür da ist –, die individuellen Bedürfnisse in menschlichen Gemeinschaften zu regeln, könnte sich sehr wohl als ein unangreifbarer Glaubenssatz erweisen.

Da es offenkundig schwierig ist, einen solchen Glauben gegen den Strich zu bürsten, erscheint es angebracht, die Wichtigkeit der Aufgabe einmal kritisch abzuwägen: Wie gravierend ist die Verzerrung, die durch eine ausschließlich bedürfnisorientierte Sichtweise hervorgerufen wird? Wie sehen im einzelnen die Schwierigkeiten aus, die sich – abgesehen von dem grundsätzlichen Affront gegen die Freiheit, von dem schon die Rede war – ergeben, wenn man in der Natur ausschließlich ein Potential individueller menschlicher Befriedigung sieht? Kurz, was spricht gegen Plastikbäume, wenn die Leute im Grunde genau das wollen?

A. Die unvermeidlichen Verzerrungen einer bedürfnisorientierten Sichtweise

Politische Planungen und gesetzliche Bestimmungen können derart fein gewirkt sein, daß sie auf alle Werte, die Menschen überhaupt erkennen können, ansprechen und diese dann auch berücksichtigen. Aus der Tatsache, daß damit alle Werte, die der menschlichen Wahrnehmung zugänglich sind, in unsere Planungen formal »mit einbezogen« werden können, folgt jedoch nicht schon, daß ein institutionelles System oder eine analytische Methode, die alle Werte ohne Unterschied als Manifestationen individuellen menschlichen Interesses behandeln, sich auch als ergiebig erweisen werden. Eine derartige Schlußfolgerung würde eine zusätzliche Prämisse erfordern: daß die Klassifikation aller Werte als Ausdrücke derartiger menschlicher Interessen oder Bedürfnisse sich weder auf ihren Inhalt auswirkt noch ihre Wahrnehmung verzerrt. Das ist eine Prämisse, die einer kritischen Prüfung nicht standhält.

Wenn man sagt, die »Natur« solle nur wegen ihrer Schönheit für den menschlichen Betrachter oder wegen ihrer Vorteile für den menschlichen Benutzer erhalten werden, läuft man vielleicht Gefahr, gewisse Naturschauplätze oder Naturphänomene mit dem typisch menschlichen Streben nach Unsterblichkeit zu befrachten: auch ein Canyon kann, so gut wie ein Mensch, das Recht auf einen »natürlichen« Tod haben. Man läuft vielleicht ebenso Gefahr, andere Naturschauplätze oder Lebewesen, die nicht länger als schön oder fruchtbar gelten, dem typisch menschlichen Hang preiszugeben, die einstmals geheiligten Quellen enttäuschter Erwartungen zu vernichten.³² Außerdem kommt es schon allein dadurch, daß man Werte als auf persönlichen Interessen basierend behandelt, zu einer deutlichen Verschiebung des Schwerpunkts. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht länger auf das, was erklärtermaßen den Inhalt des Wertes ausmacht, sondern vielmehr auf die Tatsache, daß der Wert ein mehr

oder weniger abstrahiertes Indiz für das Eigeninteresse ist. Und selbst wenn man sich nach einer solchen Schwerpunktverschiebung schließlich doch für dieselben Maßnahmen entscheidet – etwas, das ich nicht für wahrscheinlich halte –, so kann man doch zum Schluß durchaus das Gefühl haben, man habe sich nicht aus Pflichtgefühl oder um ihrer selbst willen für sie entschieden, sondern deshalb, weil sie, bezogen auf die Skala der eigenen Bedürfnisse, kostenmäßig günstig lagen – wodurch der Sinn der Entscheidung und der getroffenen Maßnahmen verzerrt wird.

Wählen wir zur Erläuterung ein einfaches Beispiel. Nehmen wir an, jemand fühlt sich verpflichtet zu verhindern, daß in einem unberührten Naturgebiet Kohle im Tagebau abgebaut wird. Die erste Wahrnehmung dieses Pflichtgefühls wird wahrscheinlich die Form des Mitleids mit den dort natürlich vorkommenden Tieren und Pflanzen annehmen, die vertrieben oder vernichtet würden. Tatsächlich kann diese wahrgenommene Verpflichtung zumindest ansatzweise eine innere Struktur aufweisen: Die Tötung »höheren« tierischen Lebens erscheint nur aus zwingenden Gründen gerechtfertigt (beispielsweise um menschliches Leben zu erhalten oder eine unmittelbare Bedrohung menschlichen Lebens abzuwenden). Pflanzliches Leben zu zerstören, erscheint unzulässig, wenn die Zerstörung vermeidbar ist, ohne »unangemessene« Kosten zu verursachen. Bestimmte Kategorien von Schäden, die die menschliche Zivilisation zwar intakt belassen könnten, jedoch für das globale Ökosystem insgesamt eine Bedrohung darstellen würden – wie etwa die ausgedehnte radioaktive Verseuchung der Meere –, erscheinen unzulässig, wie stark die ihnen entgegenstehenden menschlichen Interessen auch immer sein mögen.

Wenn der einzelne durch sein Pflichtgefühl dazu bewogen wird, zugunsten der Umwelt konkrete Anstrengungen zu unternehmen, wie etwa bei einer Befragung zu Umweltproblemen negativ zu reagieren, auf Einstellung der Bergbauaktivitäten zu klagen oder Argumente zugunsten der Erhaltung

des Gebiets ins Feld zu führen, ist es wahrscheinlich, daß die philosophischen Prämissen des Systems, innerhalb dessen diese Anstrengungen unternommen werden, eine subtile Veränderung bewirken. Die intensiv, wenn auch undeutlich empfundene Pflicht wird in die plattere, aber präzisere Terminologie des menschlichen Eigeninteresses übersetzt. So wird sich etwa anführen lassen, daß künftigen Generationen der Zugang zu Tieren und Pflanzen im Naturzustand vor-enthalten wird, daß die ästhetische Befriedigung bestimmter Personen beeinträchtigt wird oder daß andere Erholungsgebiete überlaufen sein werden. Die Verfechter des Umweltschutzes werden ihre Mißbilligung darüber, wie der Mensch die Natur behandelt, also bestenfalls durch den Hinweis darauf formulieren können, daß der Mensch die Fähigkeit habe, seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.

Auch wenn der Umweltschützer sich dabei vielleicht nicht ganz aufrichtig vorkommt, so hält er diesen Ansatz aufgrund der Anforderungen der Rechtslehre und der Erfordernisse der politischen Realität wahrscheinlich dennoch für gerechtfertigt. Was dem Umweltschützer dabei eventuell verborgen bleibt, ist die Tatsache, daß er, indem er seinen Anspruch durch den Hinweis auf individuelle menschliche Bedürfnisse und persönliche Interessen formuliert, möglicherweise dazu beiträgt, ein System des Diskurses zu legitimieren, das Denken und Fühlen des Menschen in einer Weise prägt, die auf lange Sicht geeignet ist, dasselbe Pflichtgefühl, das zu seinen Schutzbemühungen den ersten Anstoß gab, allmählich zu untergraben.

In dieser Metamorphose des Pflichtgefühls zu hedonistischem Eigeninteresse und persönlichen Präferenzen finden bestimmte Aspekte von Mills utilitaristischer Theorie ihren ironischen Widerhall. Mill vertrat die These, daß das Gefühl moralischer Verpflichtung ein subjektives Gefühl sei, das sich durch Lernen und Assoziation aus den primären Reaktionen von Schmerzvermeidung und Lustvermehrung entwickelt habe.³³ Er verwarf die Möglichkeit, daß das Pflicht-

gefühl in dem Augenblick, in dem es als Resultat des häufigen Eintretens derartiger Reaktionen verstanden wird, seine zwingende Kraft verlieren und uneingeschränkter Selbstsucht stattgeben könnte. Nach Mills Auffassung würden der Konformitätsdrang und andere soziale Zwänge die moralischen Empfindungen vor dergleichen reduktionistischen Tendenzen bewahren.³⁴

Wie sehr Mills Glaube an die Wirksamkeit gesellschaftlicher Verstärkungsmechanismen im Bereich zwischenmenschlicher Pflichten auch gerechtfertigt sein mag, so fällt doch diese Verstärkung ganz offensichtlich weniger ins Gewicht, wenn nicht ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft, sondern ein Objekt der Natur Gegenstand eines ethischen Impulses ist. Den leidenschaftlichen Bemühungen von Ökologen, die das Gegenteil behaupten, zum Trotz, steht die Befriedigung einzelner Personen (und auch zukünftiger Generationen) nicht in jedem Falle im Einklang mit den Interessen der natürlichen Ordnung als ganzer; und zwar auch dann nicht, wenn sich zwischen den einzelnen und den menschlichen Gemeinschaften, in denen sie leben, eine derartige Übereinstimmung herstellen läßt. Tatsächlich können individuell oder kollektiv definierte menschliche Bedürfnisse dem primären ethischen Impuls – dem über das eigene Selbst hinausweisenden Pflichtgefühl – oftmals zuwiderlaufen; ein Impuls, der den Überzeugungen vieler, die in der Natur Bereiche des Unantastbaren sehen, Leidenschaftlichkeit und Festigkeit verleiht. In dieser Situation wird durch gesellschaftliche Verstärkung der Prozeß der Transformation einer moralischen Pflicht in eine Kategorie des Eigeninteresses nicht nur nicht behindert, sondern möglicherweise sogar beschleunigt.

Um unser Beispiel wieder aufzugreifen: Sobald Pflicht zu einer bloßen Angelegenheit persönlichen Interesses geworden ist, wird man unweigerlich dazu übergehen, unter dem Blickwinkel des Eigeninteresses den Wert der Unberührtheit der Natur mit dem Wert der abgebauten Kohle zu verglei-

chen. Von da aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zu einem Ansatz, der noch viel offensichtlicher reduktionistisch ist: Um sicherzugehen, daß der Vergleich »rational« ist, wird man mit ziemlicher Sicherheit die beiden Werte in leicht austauschbare Befriedigungsgrößen wie beispielsweise Dollars übersetzen. Es mag zwar sein, daß man gewisse Diskontinuitäten weiterhin anerkennen wird – auch für eine unbegrenzte Kohleversorgung wird man kaum die Zerstörung der gesamten unberührten Natur in Kauf nehmen wollen –, doch wird der Druck in Richtung analytischer Vereinheitlichung dazu führen, daß sie sich allmählich abschleifen.

Die Übersetzung aller Werte in individualistische, bedürfnisorientierte Größen ruft demnach zwei Arten von Verzerrung hervor: erstens, daß ein im Entstehen begriffenes Pflichtgefühl gegenüber Naturobjekten zu einer Kategorie des Eigeninteresses nivelliert wird; zweitens, daß Diskontinuitäten in der Vergleichbarkeit von Werten in aller Regel verkürzt wiedergegeben werden. Es ist wichtig, noch einmal hervorzuheben, daß diese Verzerrungen sich nicht als eine notwendige Folge aus den theoretischen Prämissen der analytischen Planungstheorie ergeben. Obwohl Aaron Wildavsky 1966 in einer kritischen Abhandlung die Ansicht vertrat, Kosten-Nutzen-Methoden würden ihrer Struktur nach die individualistische Prämisse voraussetzen, daß allein persönliche Interessen maßgeblich seien,³⁵ kann man dennoch offensichtlich die Kosten einer Maßnahme in jeder beliebigen Form veranschlagen und dabei alle möglichen nichtindividualistischen oder sogar nichtanthropozentrischen Beschränkungen berücksichtigen, die einem wichtig erscheinen. In der Logik der analytischen Methoden (oder, spezieller, in der Logik der Interessenfeststellung, die gesetzlichen Verordnungen vorangeht) findet sich nichts, das die Anwendung solcher Techniken auf die Tradition des liberalen Individualismus in seinen verschiedenen Spielarten beschränken würde.

Zu diesen Verzerrungen kommt es vielmehr deshalb, weil

der Prozeß der Interessenfeststellung, wie er gegenwärtig gehandhabt wird, in bedenklicher Weise mit dem Inhalt der festzustellenden Interessen verschränkt ist. Die Feststellung erfolgt im Rahmen eines Systems von Verhaltensweisen und Annahmen, in dem die individuelle menschliche Bedürfnisbefriedigung die einzig legitime Bezugsgröße für Planungsmodelle und Entscheidungen darstellt. Es ist dies ein System von Einstellungen und Annahmen, an dessen Anfang die Auffassung steht, daß allein menschlichen Wünschen und Bedürfnissen eine moralische Bedeutung zukommt, und das damit aufhört, daß es diese menschlichen Interessen zu einer bloßen Ansammlung moralisch willkürlicher individueller Wunschvorstellungen und Präferenzen degenerieren läßt.

Diese Annahmen und der damit einhergehende Wunsch nach analytischer Klarheit üben zusammengekommen einen starken reduktionistischen Druck auf alle diejenigen Werte aus, die andernfalls mit einem Kalkül individueller menschlicher Bedürfnisse nicht vereinbar schienen. Ursache dieser Verzerrung ist also nicht etwa eine logische Schwachstelle in der Technik der Planungsmodelle, sondern vielmehr etwas, das ich an anderer Stelle einmal als die ideologische Befangenheit des Systems bezeichnet habe, in das diese Analyse eingebettet ist; ein System, das dazu übergegangen ist, den individuellen menschlichen Willen und seine Bedürfnisse als den Mittelpunkt zu betrachten, um den die Vernunft als bloßer Kalkulationsmechanismus zu kreisen hat.

B. Die Wurzeln unserer gegenwärtigen Haltung

Niemand sollte jedoch glauben, diese Befangenheit sei etwas Oberflächliches oder könne ohne weiteres abgelegt werden. Ihre Wurzeln reichen vielmehr tief in die westliche Philosophie und Theologie hinein. Es ist daher wichtig, bestimmte Aspekte dieser Tradition kurz zu beschreiben, auch wenn dies zwangsläufig nur um den Preis der Vereinfachung

möglich ist. Das herrschende religiöse Bewußtsein der vorindustriellen westlichen Gesellschaften, in dem einzelne Stränge zusammenfließen und kulminieren, die von so unterschiedlichen Punkten wie den nahöstlichen Heilsmythen und dem frühgriechischen Monotheismus ausgingen, ist das Bewußtsein der Transzendenz.³⁶ Dieses Bewußtsein begreift Gott bezeichnenderweise als ein außerweltliches Wesen – ein Wesen, das von der Welt getrennt ist und über ihr steht. Die Genesis kündigt von der Herrschaft Gottes über das physikalische Universum; und es ist nur ein kleiner Schritt, daraus die Herrschaft des Menschen, als des Stellvertreters Gottes auf Erden, über das gesamte Leben abzuleiten. Lynn White hat 1966 auf einer Tagung der American Association for the Advancement of Science in einem wegweisenden Referat auf die jüdisch-christliche Tradition der Transzendenz hingewiesen, als die eigentliche Basis dessen, was er damals als unsere ökologische Krise erkannte.³⁷ Diese These ist häufig als überzogen kritisiert worden, dennoch verdient sie in unserem Kontext eine ausführliche Behandlung.

Jede Gesellschaft, deren herrschendes Bewußtsein eine radikale Dichotomie zwischen Gott und Welt, zwischen Himmel und Erde und (als der individualisierten Manifestation dieser Dualität) zwischen Seele und Leib postuliert, neigt dazu, in natürlichen und gesellschaftlichen Phänomenen rein zweckmäßige Objekte menschlicher Manipulation und menschlichen Willens zu sehen, zumindest insofern, als nach Auffassung dieser Gesellschaften einzig der Mensch am Göttlichen teilhat. Solange der Mensch als von der Natur getrennt und solange das universell Göttliche im einzelnen Menschen als von seiner mehr partikulären Erscheinung als einem realen gesellschaftlichen Wesen getrennt gedacht wird, wird sich die manipulative Einstellung zur Welt der physikalischen Prozesse und gesellschaftlichen Strukturen, die sich in den Medien »Technologie« einerseits und »Rechtsordnung« andererseits ausdrückt, wahrscheinlich als unüberwindlich erweisen.³⁸ Und wie schon Max Weber

zeigte, gibt es eine natürliche Entsprechung zwischen der Manipulation als einer Verhaltensweise und der instrumentellen Vernunft – jener Vernunft, die die Mittel den Zwecken anpaßt – als einer Denkweise.³⁹ Wenn der Mensch der Lotse ist für die unter ihm stehenden Lebewesen, so ist es die instrumentelle Vernunft, die den Weg weist.

Die Ansicht, daß Whites These verfehlt sei, beruht auf einem Aspekt der jüdisch-christlichen Theologie, deren zentraler Stellenwert White selbst entgangen war. Thomas von Aquin stellte in der *Summa Theologiae* die Behauptung auf, daß der Mensch sich nicht kraft seiner Macht vor dem Tier auszeichnet, sondern vielmehr kraft seiner Vernunft, durch die er am himmlischen Königreich teilhat. Whites Darstellung der jüdisch-christlichen Hauptströmung bot anscheinend keinen Raum für ein göttlich inspiriertes Sachwalteramt der Art, wie es von Thomas angeregt und im Denken des hl. Franziskus so überzeugend verwirklicht wurde. Wenn die Begrenztheit der Whiteschen These hierin besteht, wird sie allerdings erschreckend plausibel in einer Zeit, in der der Aufstieg der Wissenschaft den Tod Gottes verkündet. Hat man nämlich das Baconsche Credo erst einmal akzeptiert, daß wissenschaftliche Erkenntnis nichts anderes als technologische Naturbeherrschung bedeutet, kann man nicht länger auf eine Eingebung aus dem Jenseits hoffen.⁴⁰ Begreift man die Vernunft nicht mehr als vom Göttlichen geleitet, kann sie auch nicht mehr die Position des Gebieters einnehmen, sondern muß auf den Platz des Sklaven verwiesen werden.⁴¹ In eben dieser radikalen Säkularisierung bewahrheitet sich Humes Diktum, daß »die Vernunft der Sklave der Affekte ist und mehr nicht sein soll«.⁴² Denn wenn Gott abwesend ist, dann muß der »große Drahtzieher« die Welt nicht im Sinne göttlich geoffenbarter Wertvorstellungen bewegen, sondern im Einklang mit Zielvorstellungen, die für jeden einzelnen Menschen letztlich privat bleiben und jeder tieferen Bedeutung entbehren, weil sie nicht von einem Dialog herrühren, der über das Selbst hinausreicht.

In seiner klassischen Erwiderung auf Sartres heroisches Unterfangen, eben dieser Leere Authentizität abzugewinnen,⁴³ sah Heidegger in dieser existentialistischen Haltung nichts anderes als das Schreckgespenst des menschlichen Willens, der im Nichts sich selbst will.⁴⁴ Es schien Heidegger, daß dem philosophischen Zeitalter, das durch Kant eingeleitet und durch Nietzsche zu seiner unbarmherzigen Schlußfolgerung gebracht wurde – das Zeitalter des menschlichen Willens als dem Mittelpunkt der Realität –, ein Mittelpunkt fehlt, ein Bezugspunkt, von dem aus sich die Werke des Willens beurteilen lassen. So kommt es, daß die instrumentelle Vernunft – der Schatten, den die dem transzendenten Bewußtsein eigene manipulative Haltung im menschlichen Denken wirft – sich darin erschöpft, unaufhörlich den ständig wechselnden Zielen nachzujagen, ein Prozeß, der für einen Großteil unseres Zeitgeschehens mittlerweile kennzeichnend geworden ist. So kommt es, daß der Fortschritt zu einer aberwitzigen Karikatur seiner selbst wird und daß die menschliche Natur, die selbst nur Teil der natürlichen Ordnung und damit strenggenommen dem menschlichen Willen unterworfen ist, Veränderungen ausgesetzt ist, die keinerlei moralische Einschränkungen kennen. Yeats' Vision wird Wirklichkeit: die Mitte hält nicht stand.

Zwischen der Säkularisierung der Transzendenz und dem Übergang von Thomas und den Scholastikern zu den Moralphilosophen in der Tradition des zeitgenössischen liberalen Individualismus läßt sich eine höchst aufschlußreiche Parallele ziehen. Nimmt man die Arbeiten von John Rawls als ein repräsentatives Beispiel, so kann man feststellen, daß die grundlegende Struktur seiner vertragstheoretischen Argumentation – welche Gerechtigkeit und gerechte Institutionen in den Vereinbarungen sucht, die seiner Ansicht nach rationale Personen in freier Entscheidung treffen würden, wenn ihnen dabei die Positionen, welche sie in der Welt, an der sie planen, einnehmen werden, hinter einem Schleier des Nichtwissens verborgen blieben – »eine individualistische

Konzeption« voraussetzt, »nach der das Beste, was man jemandem wünschen kann, darin besteht, daß er ungehindert seinen eigenen Weg verfolgen kann, vorausgesetzt, daß Rechte anderer dadurch nicht beeinträchtigt werden«. ⁴⁵ Diese Konzeption ermöglicht es Rawls, das Gerechtigkeitsempfinden von seinem utilitaristischen Status einer »gesellschaftlich nützlichen Einbildung« ⁴⁶ zu einem vorgängigen Prinzip gesellschaftlichen Verhaltens aufzuwerten, ohne daß sich dies unmittelbar auf die Beziehung des Menschen zur Natur auswirkt. Wie Rawls einräumt, gehen Pflichten, die den Menschen dadurch auferlegt sind, daß Tiere Schmerz und Freude empfinden können, über den Rahmen einer Vertragstheorie grundsätzlich hinaus. ⁴⁷

Im Rawlsschen System muß das Gute nicht länger durch eine göttlich inspirierte Vernunft oder ein anderweitiges rationales Vermögen aus ersten Prinzipien hergeleitet werden; es ist vielmehr das vertraglich festgesetzte Resultat der Summierung willkürlicher (wenngleich verständlicher) Werte, die individuell empfunden werden und entweder biologisch oder gesellschaftlich geprägt sind. Schon bei Kant war impliziert, daß die Vernunft angesichts der einsamen Aufgabe, sich auf irgendwelche substantiellen Ziele und Werte zu verpflichten, schweigen muß.

Die Struktur der Rawlsschen Argumentation weist damit eine deutliche Entsprechung zur Struktur der instrumentellen Vernunft auf; Ziele sind von außen vorgegeben, und die einzige Aufgabe des Denkens in der Welt ist es, ihre maximale Verwirklichung sicherzustellen, wobei die Natur als Rohmaterial dient, das den individuellen menschlichen Zwecken entsprechend geformt wird. Wenn also Rawls postuliert, daß eine angemessene Konzeption der Beziehung des Menschen zur Natur »eine Theorie der natürlichen Ordnung und unserer Stellung in ihr« ⁴⁸ erfordert, fordert er damit eine moralische Konzeption ökologischer Pflichten, die innerhalb seiner eigenen Denktradition nicht formuliert werden kann. Denn die Prämissen der säkularisierten Tran-

szendenzen leugnen die Existenz von Heiligem in der Welt und reduzieren alles Denken auf das gemeinsame Wirken von formaler Vernunft und instrumenteller Klugheit im Dienste von Wunschvorstellungen. Die einzigen Entitäten, die in einem Kalkül der Zielmaximierung – sei er utilitaristisch oder vertragstheoretisch – »zählen« können, sind jene Entitäten, die eigene Zielsysteme haben oder zumindest fähig sind, Freude und Schmerz zu empfinden.⁴⁹ Und nichts, was von den privaten Zielen und Freuden solcher Wesen unabhängig wäre, kann einer Philosophie, die sich ausschließlich der Verfolgung solcher Ziele verschreibt, zu Hilfe kommen. Es wäre letztlich aber auch nicht ausreichend, die Spannweite einer solchen Philosophie dadurch auszudehnen, daß man die Bedürfnisse aller empfindungsfähigen Wesen irgendwie »auf einen Nenner bringt« und dann diejenigen »Bedürfnisse« mit einbezieht, die unbelebte Objekte voraussichtlich haben könnten, wenn sie überhaupt Bedürfnisse hätten. Oder wie ein hintsinniger Beobachter sich einmal ausdrückte: »Warum sollte es König Erz nach Milliarden Jahren Untätigkeit nicht auch einmal gefallen, den Gastgeber für ein Skigebiet zu spielen?«⁵⁰ Wenn die endlose Leere einer vom Bedürfnis beherrschten Konzeption überhaupt je überwunden werden soll, ist es notwendig, davon abzugehen, im Bedürfnis – *und dies gilt auch für das außermenschliche Bedürfnis* – den einzigen Maßstab politischer Entscheidungen zu sehen.

C. Immanenz als Alternative

Sich vorzustellen, wie man dieser Notwendigkeit genügen könnte, ist allerdings nicht einfach. Es ist nicht möglich, irgendeine vermeintlich östliche Ethik der Ganzheit der Natur und der Stellung des Menschen durch einen bloßen Willensakt ins Leben zu rufen; und wäre es möglich, so etwas herbeizukommandieren, dürfte sich das in schwierigen Fäl-

len wahrscheinlich kaum als hilfreich erweisen. In ähnlicher Weise erscheinen auch jene Stränge unseres eigenen juristischen, intellektuellen und religiösen Erbes, die einst den Weg zur Vernunft als einem Instrument moralischer Aufklärung zu weisen schienen, zu Staub zerfallen, und die Aufgabe, sie wieder zu einem in sich stimmigen und wirkungsvollen Gewebe zusammenzufügen, scheint unsere Vorstellungskraft zu übersteigen. Ohne jede Hoffnung auf Besseres – beängstigt vom »ewigen Schweigen jener unendlichen Räume« wie Pascal, doch unfähig, Gott zu ergreifen wie er – geraten wir in Versuchung, eine perfektionierte Form formalisierten und instrumentellen Denkens als die Grenze zu akzeptieren, die das Feld legitimer Hoffnung markiert. Wenn wir dies tun, werden wir möglicherweise – sofern wir den Mut dazu aufbringen – erkennen, wie vergeblich die Jagd nach im Grunde leeren Zielen ist, der wir damit ausgeliefert sind.

Dennoch lohnt es sich zu fragen, ob diese stoische Resignation eine zwangsläufige Folge unserer derzeitigen Situation ist. Ich maße mir nicht an, darauf eine definitive Antwort geben zu können, aber ich möchte eine vorläufige Hypothese aufstellen. So wie die von Horkheimer aufgedeckte Zerstörung der Vernunft⁵¹ ihre Wurzeln in einer religiösen Transformation hat, könnte das beginnende Umweltbewußtsein in der derzeitigen Gesetzgebung und dem kulturellen Leben die Wiederherstellung von Vernunft und Moralempfinden signalisieren.

Man erinnere sich an die Beobachtung, daß Umweltschützer sich nicht immer ganz aufrichtig vorkommen, wenn sie versuchen, ihre Position im Sinne eines bedürfniszentrierten Kalküls zu rationalisieren; und zwar auch dann nicht, wenn die Interessen zukünftiger Generationen weit mehr als üblich berücksichtigt werden, wenn bei der Beurteilung möglicher Optionen die Position der Risikovermeidung ungewöhnlich stark betont wird und wenn nicht lediglich von menschlichen, sondern auch von außermenschlichen »Be-

dürfnissen« die Rede ist. Diese Umweltschützer »möchten etwas Emphatischeres und weniger Egoistisches ausdrücken, doch sind die in unserer Gesellschaft vorherrschenden und akzeptierten Erklärungsweisen noch nicht bereit dafür«. ⁵²

Jene Erklärungsweisen sind noch nicht *ganz* bereit dafür; dennoch läßt sich kaum übersehen, daß gegenwärtig verschiedene Trends zusammenlaufen, die zeigen, daß in den zeitgenössischen Industriegesellschaften zunehmend das Gefühl anzutreffen ist, im Natürlichen sei tatsächlich etwas Heiliges – ein Gefühl, von dem Edward Shils zu Recht behauptet hat, daß es absolut profan sein könne. ⁵³ Dem romantischsten und mystischsten Extrem dieser Auffassung begegnet man in der schwärmerischen Sehnsucht nach einer Vergangenheit, die man sich als eine unmechanisierte, dezentralisierte, nichthierarchische und antitechnologische Gemeinschaft der Menschen in der Natur vorstellt. Im Grunde genommen genau derselben Auffassung begegnet man am entgegengesetzten Pol, in der (dem »Naturrecht« nahestehenden) Vorstellung, daß die moderne Wissenschaft selbst sowie die strukturellen Wahrheiten, die sie über die natürliche Ordnung und die *Conditio humana* ans Licht bringt, ⁵⁴ in irgendeiner Weise die Quelle moralischen Wissens sein können – die Vorstellung, daß das Dasein, sofern man es nur tief und gründlich genug erfaßt, in irgendeiner Weise normative Erkenntnis vermitteln könnte.

Es wäre allerdings sehr gefährlich, wollte man diese Fragmente eines »ökologischen« oder »strukturellen« Bewußtseins, wie man es nennen könnte, zum philosophischen und juristischen Gerüst einer noch schöneren neuen Welt machen. Denn die Heiligung von Natur oder »natürlichen Prinzipien«, selbst wenn sie durchführbar wäre und selbst wenn sie natürliche Systeme tatsächlich wirksam schützen könnte, ⁵⁵ würde uns einfach auf diejenige religiöse Tradition zurückwerfen, die der Transzendenz vorausging; jene Tradition, nach der das Göttliche – fern davon, eine außerweltliche Substanz zu sein – allem Seienden innewohnte. Es war

die Tradition der Immanenz, die sich in dem pantheistischen Glauben niederschlug, daß alle Gegenstände und Orte der natürlichen Welt Schutzgeister besäßen, denen man opfern mußte, um vor unsagbarem Übel verschont zu bleiben.

Eine Art heidnischen Animismus wiederaufleben zu lassen, brächte die Gefahr mit sich, die Gegenwart mit all ihren Fehlern und Unzulänglichkeiten zu heiligen. Die bestehende Ordnung als geheiligt zu behandeln (oder, in einer säkularisierten Version der Immanenz, als unveränderlich), könnte darauf hinauslaufen, für jene vielen, die jetzt nicht zu den Privilegierten gehören, den Zustand ständiger Unterjochung und Entbehrung festzuschreiben und die Entwicklung der Menschheit auf ihrem derzeitigen Stand einzufrieren. Von der Prämisse auszugehen, daß Plastikbäume einfach deshalb »schlecht« seien, weil sie »unnatürlich« sind, wäre demnach ebenso verfehlt, wie es meiner Meinung nach verfehlt wäre, sich so zu verhalten, als wäre gegen Plastikbäume nichts einzuwenden, solange es Leute gibt, die sie mögen. Solange nicht erkannt wird, daß die Entwicklung von Bewußtsein und Willen des Menschen ein legitimer und sogar unabdingbarer Bestandteil der natürlichen Ordnung ist, kann es nichts als Unfruchtbarkeit und Erstarrung geben, die Verneinung jeder Möglichkeit von Kritik und Fortschritt.

D. Eine mögliche Synthese

Frei sein, so scheint es, bedeutet wählen, was wir wertschätzen sollen. Einen sinnvollen Zusammenhang in der Zeit und Gemeinschaft mit anderen zu empfinden und dabei gleichzeitig Freiheit zu erfahren, bedeutet zu wählen im Sinne einer gemeinsamen Bindung an Prinzipien, die außerhalb unseres Selbst liegen. Doch Bindungen einzugehen, ohne Freiheit zu zerstören, bedeutet, nach Prinzipien zu leben, die geeignet sind, sich mit uns zu entwickeln und zu verändern,

während wir sie verfolgen. Wenn Transzendenz letzten Endes zu einer Wahl verkommt, die nicht an Prinzipien gebunden ist, und wenn Immanenz sich schließlich in Prinzipien auflöst, die nicht veränderbar sind, dann muß man nach einer Synthese aus Immanenz und Transzendenz suchen – einer Synthese aus heiligem Betrachter und großem Drahtzieher.

Eine solche Synthese erfordert weder die Heiligung des gegenwärtig Bestehenden noch des Fortschritts, sondern *der sich entfaltenden Prozesse von Interaktion und Wandel*: Handlungs- und Entscheidungsprozesse, die um ihrer selbst willen geschätzt werden, um der Seinsvorstellungen willen, die sie beinhalten, und die gleichzeitig geschätzt werden als Mittel einer fortschreitenden Entwicklung der Vorstellungen, Erfahrungen und Ziele, die für die menschliche Gemeinschaft in der Natur an jedem Punkt ihrer Geschichte kennzeichnend sind. So wie sich in den Prozessen, die durch den gesetzlichen und verfassungsmäßigen Entscheidungsrahmen ermöglicht werden, diese Vorstellungen, Erfahrungen und Ziele entfalten, darf man vermuten, daß auch dieser Rahmen selbst – die Idealvorstellung der Gesellschaft davon, wie Veränderungen strukturiert sein sollten – sich verändert.

Den sich entfaltenden Rahmen könnte man sich als eine mehrdimensionale Spirale vorstellen, entlang deren Windungen die Gesellschaft sich in einer Folge von Phasen fortbewegt und dabei Bewegungsgesetzen gehorcht, die selbst wiederum in dem Maße einer graduellen Veränderung ausgesetzt sind, in dem die Gesellschaft ihre Position auf der Spirale und damit auch ihren Charakter verändert. Um auszusprechen, daß diese Spiralbewegung aufgrund irgendwelcher, notwendig vorläufiger Ideale und Erwartungen vorzeitig zum Stillstand kommt, muß dieser Entscheidungsrahmen auch Verfahrensregeln für seine eigene Entwicklung enthalten. Doch der Entscheidungsrahmen muß irgendwo seinen Anfang nehmen, und wie jeder Anfang wird auch dieser

manchem so vorkommen, als sei er von nirgendwo ausgegangen. Hier kann man sich nur mit Wittgenstein trösten: »Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.«⁵⁶

Der Entscheidungsrahmen, an den wir uns meiner Ansicht nach von Anfang an halten sollten, muß zwei Aspekten Rechnung tragen. Obwohl er im Lichte seiner wahrscheinlichen Konsequenzen selegiert werden muß, darf er nicht lediglich daraufhin angelegt sein zu garantieren, daß die Reise uns an ein vorgefaßtes Ziel bringt. Ein derartiges Ziel ist im voraus nicht beschreibbar, und in keinem Falle können wir erwarten, daß uns eine rein instrumentelle Strategie aus den Fesseln von Instrumentalismus und Manipulation befreit, in denen wir uns gefangen fühlen. Die »Handlungsweise«, auf die wir uns festlegen, muß deshalb ein Prozeß sein, der vorwiegend aufgrund seiner immanenten Qualität und nicht allein aufgrund seiner wahrscheinlichen Ergebnisse geschätzt wird.

Die Vorstellung, daß ein Prozeß nicht nur etwas rein Instrumentelles ist, sollte eigentlich nicht ganz und gar befremdlich sein. In vielen Bereichen menschlicher Erfahrung ist es durchaus üblich, intuitiv dem Prozeß an sich bereits eine Bedeutung beizumessen. Einen Hund zu treten, ist nicht dasselbe, wie über ihn zu stolpern; ein unschuldiges Opfer zu lynchen, ist etwas anderes, als jemanden nach einem ordnungsgemäßen Prozeß irrtümlich zu verurteilen; in wesentlichen Aspekten kann der Klang von computererzeugter Musik mit dem menschlichen Unternehmen eines lebenden Orchesters einfach nicht gleichgesetzt werden. Wenn man davon ausgeht, daß ein endgültiges System von Zielen, die auf Zustimmung rechnen könnten oder sollten, nicht vorhanden ist, sollten wir gerade auf dem Gebiet der Umwelt dazu fähig sein, die immanente Bedeutsamkeit zu erkennen – die Heiligkeit, wenn man so will –, die bereits in den Prinzipien steckt (so variabel sie auch sein mögen), nach denen wir

unsere Beziehungen zueinander und zur physischen Welt, von der wir ein Teil sind, orchestrieren.⁵⁷

Und doch beginnen wir nicht gänzlich ohne jede Vorstellung der fernen Horizonte, an die unsere Prozesse sich herantasten sollen. Zuallermindest muß man sich diese Horizontlinien so denken, daß Veränderungen grundsätzlich immer möglich sein werden und daß es kein ehernes Gesetz gibt, kraft dessen eine einzelne Konzeption oder Spezies fortlaufend dominieren könnte. Zum einen scheint die Überzeugung plausibel, daß in den Prozessen, auf die wir uns einlassen, von Anfang an etwas von jener letztgültigen Vision zum Ausdruck kommen muß, sollte eine Annäherung an diese Vision in der Geschichte überhaupt möglich sein; zum anderen würde jeder andere Ausgangspunkt drastisch und willkürlich die Richtungen beschneiden, in welche die Spirale sich entwickeln könnte. Aus beidem folgt, daß die Prozesse, mit denen wir beginnen, die Prämisse einer Dominanz des Menschen – oder, besser noch, die Prämisse der völligen Unterwerfung einer Form des Lebens unter eine andere – ausklammern sollten.

Wenn die Prozesse, die sich herausbilden und die wir uns zu eigen machen, in irgendeiner Weise die Synthese aus den Idealen der Immanenz und denen der Transzendenz leisten sollen, dann folgt daraus auch, daß in jenen Prozessen ein Gefühl der Achtung all desjenigen, was jenseits von menschlichen Bedürfnissen und deren unmittelbar gewünschten Konsequenzen steht, zum Ausdruck kommt und ebenso auch eine kritische Einstellung gegenüber allem Gegebenen und die Verpflichtung zu einer bewußten Verbesserung der Welt. Dabei muß man sich darüber klar sein, daß eine solche Synthese letzten Endes quer zu den allgemein akzeptierten Kategorien von »Natur« und »Kultur« verlaufen muß, weil diese klassische Dichotomie implizit die Negation jeder Möglichkeit einer Vereinigung von Immanentem und Transzendendem enthält.

Daß dem so ist, sollte uns allerdings nicht bekümmern, und

ebensowenig, daß die traditionellen Vorstellungen von Natur und Natürlichem nicht dazu ausreichen werden, die notwendigen Objekte unserer Ehrfurcht und unseres Pflichtgefühls in den Griff zu bekommen. Bereits auf der elementarsten Stufe hat die Regung von Ehrfurcht und Respekt, die viele beim Anblick eines gewaltigen Canyons oder eines Spinnennetzes empfinden, viel mit dem Gefühl von Heiligkeit gemeinsam, das andere empfinden, wenn sie vor den Steinkreisen von Stonehenge oder der Kathedrale von Chartres stehen. Was ein stilles Stück unberührter Natur oder ein atemberaubendes Naturdenkmal von einem mit Unrat übersäten Campingplatz oder einer von einem Wirbelsturm heimgesuchten Stadt unterscheidet, läßt sich nicht auf den einfachen Gegensatz von Werken des »Menschen« und Werken der »Natur« bringen. Die Erkenntnis, daß die Menschheit Teil der Natur und die natürliche Ordnung integraler Teil der Menschheit ist, kommt dem Eingeständnis gleich, daß etwas Tiefergehendes und Komplexeres als die herkömmlichen Polaritäten zum Ausdruck gebracht und erfahren werden muß, wenn die Vereinigung von Immanentem und Transzendtem bewerkstelligt werden soll. An diesem Scheideweg scheinen Vorstellungen wie Harmonie, Verwurzeltheit in der Geschichte und Zukunftsverbundenheit tauglicher zu sein als die letztlich rein konventionelle Konzeption des »Natürlichen«.

Eine Realisierung der Synthese von Immanenz und Transzendenz im Rahmen einer Prozeßvorstellung, die die Natur-Kultur-Dichotomie zu überwinden sucht, schließt die schlichte Konservierung oder Nichteinmischung (was selbstverständlich nicht dasselbe ist) ebenso aus wie die manipulative Ausbeutung der Welt. Und dieses Ergebnis steht in voller Übereinstimmung mit der eindeutig westlichen Tradition (auch wenn diese Tradition im Westen eindeutig in der Minderheit ist), nach der die Verantwortung des Menschen eher darin besteht, eine grundsätzlich unvollständige natürliche Ordnung zu vervollkommen, als darin, sich ihr entweder

willig zu beugen oder sie in aggressivem Zugriff zu überwinden.

Eine derartige Synthese steht in bezeichnendem Gegensatz sowohl zu der primitivistischen These, daß die Forderungen der Natur absolut sind – daß der Mensch nichts tun solle, um die Natur zu verändern (wie immer »Natur« in Abgrenzung zum Menschen definiert sein mag), sondern daß er sich bestenfalls damit begnügen solle, als ihr Sachwalter zu fungieren –, als auch zu der despotischen These, daß der Mensch dazu bestimmt ist, die Welt zu beherrschen und sich ihrer ganz nach seinen eigenen Zwecken zu bedienen. Und schließlich weckt eine solche Synthese auch die Hoffnung, daß man damit dem Paradoxon begegnet, nach dem die Welt jenseits des Menschen sich nur dann dazu eignet, seine Größe hervortreten zu lassen, statt ihn in Angst und Schrecken zu versetzen, wenn er sie niemals ganz mit seinem Verstand begreifen kann – und daß, betrachtet man die Welt lediglich als den Tummelplatz des Menschen und letzten Endes als seinen Spiegel, nichts bleibt außer ihm selbst, woran er seine Einzigartigkeit oder seine Stärke messen könnte. Dieses Mittelding von einem Prozeß – das *Werden* als die Synthese aus Hinnehmen und Unterwerfen – mit detaillierten Strukturen und Inhalten zu versehen, ist eine substantielle Aufgabe sowohl für die Politik als auch für die Theorie. Mag dies auch eine Aufgabe sein, deren genaue Anforderungen ich noch nicht beschreiben kann, so lassen sich doch zumindest ihre Anfänge in groben Zügen umreißen.

III. *Die ersten Windungen der Spirale*

Wie Schillers mechanische Künstler, die es nicht wagen, die Räder langsamer laufen zu lassen, während sie das lebende Uhrwerk des Staates reparieren,⁵⁸ oder Neuraths Schiffer, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne dessen

ideale Konstruktion zu kennen,⁵⁹ sind wir dazu verurteilt, uns mühsam im Trüben voranzutasten und uns einen Weg zu bahnen zur Entfaltung unserer Konzeptionen und Idealvorstellungen der natürlichen Ordnung. Wenn nun aber, wie wir geschlossen haben, die Spiralbewegung, welche den Pfad einer solchen Entwicklung beschreibt, der Herrschaft des Menschen über andere Formen des Lebens eine Absage erteilen muß, dann scheinen zumindest ihre ersten Windungen in unserer Reichweite zu liegen. Das wenigste, das wir tun müssen, ist, unsere die Natur betreffenden Regungen aus der belastenden Begriffssphäre der menschlichen Bedürfnisbefriedigung herauszulösen, indem wir dafür eintreten, daß das, was man als Pflichten gegenüber tierischem und pflanzlichem Leben sowie gegenüber schönen Objekten erkannt hat, genauer herausgearbeitet wird; und zwar so, daß nicht schon von Anfang an diese Erkenntnis durch den hartnäckigen »Bezug auf menschliche Interessen« verfälscht wird.⁶⁰ So könnten Umfragen und Erklärungen zu Umweltproblemen explizit auf Pflichten Bezug nehmen, die der Natur gegenüber empfunden werden. Man könnte Mittel zur Verfügung stellen, um die technischen Möglichkeiten zu verbessern, derart empfundene Pflichten in Planungsmodelle mit einzu beziehen. Und es könnte gesetzlich verfügt werden, daß Rechtsansprüche direkt im Namen natürlicher Objekte vorgebracht werden können, ohne daß daran die Bedingung geknüpft wäre, daß solche Ansprüche in die Form einer Beeinträchtigung der Nutzung durch den Menschen gekleidet sein müßten.

Einen ähnlichen Vorschlag machte unlängst Christopher Stone. Er regte an, für Umweltobjekte Vormund- oder Treuhänderschaften zu bestellen als institutionalisierten Ausdruck einer erkannten Pflicht, die uns umgebende Welt mit Respekt zu behandeln, und als Symbole des Eingeständnisses, daß Personen nicht die einzigen Wesen in der Welt sind, die man sich als mit Rechten ausgestattet vorstellen kann.⁶¹ Trotz Kants Einwendung, daß der Mensch gegen-

über keinem anderen Wesen als dem Menschen Pflichten haben könne,⁶² und trotz des Insistierens, daß schon aus Gründen der »Logik« nur menschliche Wesen »Rechte« haben könnten,⁶³ ist es eine Tatsache, daß sogar unser eigenes Rechtssystem seit langem schon neben menschlichen Individuen auch andere Entitäten – wie Kirchen, Partnerschaften, Firmen, Gewerkschaften, Familien und gelegentlich sogar Tiere – zu unterschiedlichen Zwecken als Träger von Rechten anerkennt.

Die Vorstellung zu akzeptieren, daß eine vormals »rechtlose« Entität Rechtsschutz genießt, ist weitgehend Sache der kulturellen Entwicklung. Im Namen nichtmenschlicher Entitäten auf »Rechte« zu plädieren, sollte weder heißen, vorzuschlagen, daß deren »Bedürfnisse« festgestellt und dann in den Entscheidungskalkül mit einbezogen werden sollten, noch sollte es heißen, anzuregen, daß bestimmten nichtmenschlichen Interessen der absolute Vorrang gegenüber entgegenstehenden menschlichen Interessen eingeräumt werden sollte. Die Anerkennung von Rechten bei vormals rechtlosen Entitäten ist ohne weiteres vereinbar mit der Anerkennung von Umständen, in denen man sich über solche Rechte hinwegsetzen kann (wie ja auch menschliche Rechte durchaus miteinander in Konflikt geraten können); sie ist jedoch nicht mit der unstrukturierten Perspektive vereinbar, eine homogene Entität, genannt »totale Befriedigung«, einfach zu maximieren.

Freilich bleibt es möglich, eine Klasse von Entitäten als Träger von Rechten zu behandeln und zugleich in ihrem geschützten Status lediglich eine rein juristische Konvention zu sehen. Obwohl etwa die amerikanische Gesetzgebung den unabhängigen Status von Körperschaften längst anerkannt hat, würde heute dennoch niemand behaupten, solche Entitäten seien etwas anderes als rechtliche Konstruktionen. Kein Gesetz verbietet den Tod oder die Zerstückelung einer Firma aufgrund ihres eigenständigen »Rechts auf Leben«. Keine Rechtslehre begründet die Gültigkeit des Körper-

schaftsrechts im Sinne einer »gerechten« Linderung der inneren Nöte von Körperschaften. Es ist anzunehmen, daß die meisten zeitgenössischen Beobachter den unabhängigen rechtlichen Status von Umweltobjekten in genau derselben Weise beurteilen würden, wie sie den Begriff der Körperschaft beurteilen. Gefährdeten Arten und bedrohten Naturlandschaften gesetzlich verbürgte Rechte zu gewähren, könnte man demnach für eine bequeme Methode halten, eine Unmenge von normalerweise weit verstreuten ästhetischen und ökologischen Problemen, die sich letztlich alle auf das individuelle menschliche Interesse zurückführen lassen, unter einen Hut zu bringen – mit anderen Worten, als eine nützliche, aber recht durchsichtige rechtliche Fiktion.

Doch selbst wenn man auf mehr dabei nicht hoffen dürfte, wäre die Konzeption von Rechten für Umweltobjekte wahrscheinlich ein wertvoller theoretischer Neuansatz. All das, wodurch die gegenwärtigen Anforderungen an den eigenständigen Rechtsstatus von Umweltobjekten wirksame Umweltschutzmaßnahmen nach wie vor unnötigerweise bedrohen, wäre so vermieden. Um dem Umweltmißbrauch zu begegnen, stünden Verfahrensmöglichkeiten zur Verfügung, die längst nicht so schwerfällig wären wie die Verbands- oder Gemeinschaftsklage. Doch es scheint durchaus plausibel, auf mehr zu hoffen. Zumindest insoweit, als die Objekte, deren Rechte wir zu jedem gegebenen Zeitpunkt in der Geschichte anerkennen wollen, einem Bereich angehören, innerhalb dessen uns Einfühlung möglich ist, darf man vernünftigerweise erwarten, daß die Anerkennung solcher Rechte nicht lediglich als eine Fiktion betrachtet wird. Daß man Katzen und Hunde auf der Grundlage ihres Rechtes, frei von Schmerz zu sein, vor Quälerei schützen soll und von daher auch die Pflicht anerkennt, sie nicht schlecht zu behandeln, scheint heute von der Konzeption her weniger umstritten, als daß man einen Wald vor dem Abholzen schützen soll aufgrund der Theorie, daß die bedrohten Bäume ein eigenständiges »Recht auf Leben« hätten.

Es überrascht deshalb nicht, daß eines der wenigen existierenden Bundesgesetze, das eindeutig auf den Schutz nicht-menschlicher Interessen ausgerichtet ist – das Bundesgesetz zum Schutz von Versuchstieren (Federal Laboratory Animal Welfare Act) –, diesen Schutz auf Säugetiere begrenzt, von denen wir ja annehmen, daß sie in ähnlicher Weise wie wir Schmerz und Unbehagen empfinden. Abgesehen davon, daß die Geschichte der Ergänzungen zu diesem Gesetz aus dem Jahre 1970 die allgemeine Hypothese untermauert, daß die Ansprüche von Lebewesen, die in ihrer Entwicklungsstufe dem Menschen nahestehen, leichter in derzeitige Wertsysteme integrierbar sind als die Bedürfnisse unserer entfernteren Verwandten, illustriert sie auch höchst anschaulich den Prozeß anthropomorphistischer Rechtsbegründung. Der Bericht des Kongreßausschusses besagt, Zweck dieses Gesetzes sei es, sicherzustellen, daß »die Grundlagen für das *leibliche Wohl* gewährleistet sind durch angemessene Unterbringung, ausreichende Nahrungs- und Wasserzufuhr, *anständige sanitäre Einrichtungen* [...] und angemessene tierärztliche Versorgung, die zweckmäßige Verabreichung *schmerzstillender* Medikamente eingeschlossen [...]«. ⁶⁴

Wie die rechtliche Terminologie verrät, findet hier offensichtlich eine Übertragung menschlicher Werte auf nicht-menschliche Rechtsträger statt: die Ausdrücke »Wohl«, »anständige sanitäre Einrichtungen« und eben auch »Schmerz« beziehen sich auf Erfahrungen und Empfindungen von Menschen. Indem derartige Ausdrücke in die Tierschutzgesetzgebung mit aufgenommen werden, werden die Empfindungen von Tieren denen von Menschen gleichgesetzt. Unterschwellig verstärkt diese Terminologie unsere Anteilnahme an der Notlage mißhandelter Tiere, indem sie Bilder menschlichen Leidens evoziert. Um so deutlicher tritt die Angemessenheit eines rechtlichen Schutzes der Tiere selbst hervor. In dem Maße, in dem sich der Abstand in der Entwicklungsstufe von Mensch und nichtmenschlichem Rechtsträger vergrößert, nimmt auch die Schwierigkeit zu, eine

Analogie zur menschlichen Erfahrung herzustellen. Wenn ein Hund gequält wird, ruft dies eine starke Mitleidsreaktion hervor; wenn ein Frosch zerstückelt wird, ist die Vorstellung von Schmerz vielleicht weniger heftig, aber immer noch eindeutig; sogar wenn einer Fliege die Flügel ausgerissen werden, kann es zu einer Aufwallung von Mitleid kommen; doch wer würde angesichts der Vernichtung einer Kolonie von Protozoen vor Schmerz zusammenzucken?

Wenn es um den Rechtsschutz für pflanzliches Leben geht, stehen einer tragfähigen Analogie noch größere Hindernisse im Wege. Doch selbst hier sind die Aussichten nicht völlig hoffnungslos. Menschliche Wesen teilen bestimmte grundlegende Bedürfnisse mit Pflanzen. Sowohl Menschen wie auch Pflanzen brauchen Wasser, Sauerstoff und Nährstoffe; beide wachsen und vermehren sich; beide sterben. Es gibt sogar Untersuchungen, die darauf schließen lassen, daß Pflanzen elektrische und chemische Reaktionen zeigen, die ihrer Funktion nach eine Analogie zum Schmerz darstellen.⁶⁵ Damit verfügen wir über eine Reihe von grundsätzlichen Bezugspunkten für eine Analogie zwischen pflanzlichen und menschlichen Bedürfnissen. Und sind die Grundlagen für das Einfühlungsvermögen erst einmal geschaffen, können Biologen und Ökologen unser Wissen darüber vertiefen, welche »Bedürfnisse« bei diesen anderen Formen des Lebens vorhanden sind, mit denen wir uns mittlerweile auf neue Art verwandt fühlen.

Entscheidend ist die Erkenntnis, daß die menschliche Fähigkeit der Einfühlung und Identifikation keine statische Größe ist. Bereits die Tatsache, daß wir denjenigen höheren Wirbeltieren, in die wir uns bereits einfühlen können, *Rechte* zugestehen, könnte weiteren Ausweitungen den Weg ebnen, während wir auf dem spiralförmigen Pfad der moralischen Evolution voranschreiten. Es sind nicht nur die menschlichen Befreiungsbewegungen – die zuerst die Schwarzen, dann die Frauen und jetzt die Kinder erfaßt haben –, die in Schüben gesteigerten Bewußtseins voranschreiten. Jedem

Angriff auf Herrschaft liegt die innere Dynamik einer immer weiter um sich greifenden Erkenntnis von Wechselseitigkeit und Gemeinsamkeit zugrunde. Von einer etwas anderen Warte aus betrachtet, führen neue Möglichkeiten der Achtung und neue Gründe zur Gemeinsamkeit zur gleichzeitigen Erhöhung von Herr und Knecht und bestätigen so aufs neue die Wahrheit, daß der Unterdrücker unter den ersten ist, die befreit werden, wenn er sich entschließt, das Joch zu lockern; daß Freiheit nur in Treue gegenüber der Pflicht verwirklicht werden kann.

Ein Passus aus Faulkners *Absalom, Absalom!* enthält vielleicht den Schlüssel: »Vielleicht ist ein Geschehnis nie auf einmal da, sondern wie das Wellengeriesel im Wasser, in das ein Steinchen fiel, das Geriesel geht weiter, breitet sich aus, der Teich ist durch einen schmalen Strang von Rinnsal mit dem nächsten Teich verbunden, speist ihn, hat ihn von je gespeist [...].«⁶⁶ Doch einige Ufer sind zu weit entfernt, als daß die konzentrischen Kreise sie in absehbarer Zukunft erreichen könnten. Wenn man darauf dringt, daß der Rechtsschutz auch auf unbelebte Entitäten wie Canyons und Kathedralen ausgedehnt werden sollte – nicht allein um unserer-, sondern auch um ihretwillen, und nicht aufgrund dessen, was sie »möchten«, sondern aufgrund unserer Verantwortung ihnen und damit uns selbst gegenüber –, fordert man uns damit vielleicht auf, den Blick gerade auf solche fernen Ufer zu richten. Der hl. Franziskus konnte den Bruder Feuer und die Schwester Wasser umarmen; doch die westlichen Gesellschaften im letzten Drittel dieses Jahrhunderts sind möglicherweise nicht imstande, sich ernsthaft auf die Vorstellung einzulassen, daß ein Berg oder eine Meeresküste eigenständige Bedürfnisse hat und an unsere Planungen eigenständige moralische Anforderungen stellen kann.

Doch versuchen können wir es. Wir können Mittel bereitstellen und öffentliche Behörden speziell zu dem Zweck ins Leben rufen, daß sie einige größere Gebiete wirklich unbe-

rührter Natur unversehrt erhalten, während wir andere Gebiete zu weiteren Freizeit- und Vergnügungsparks vom Typ Walt Disney World und Coney Island umgestalten. Allein die Tatsache, daß manche Gebiete derart respektiert werden, könnte dazu führen, daß denkbare Konzeptionen, die über unsere derzeitigen Möglichkeiten hinausreichen, ans Licht kommen oder dadurch sogar geschaffen werden. Wenn bestimmte Entscheidungen die Wertsysteme, innerhalb derer sie getroffen werden, nicht lediglich anwenden, sondern tatsächlich auch verändern, dann könnte es sein, daß die Entscheidung, der Natur eher die Rolle eines Bruders als die eines Ausgebeuteten zuzugestehen – mögen die Gründe dafür, die Natur so zu behandeln, sich letztlich auch auf menschliche Interessen berufen und mögen die daraus resultierenden Institutionen sich in besonderen Fällen auch dazu entschließen, gewisse menschliche Möglichkeiten nicht »um der Natur willen« ungenutzt zu lassen –, aus uns vielleicht doch etwas anderes macht als die Manipulatoren und Unterjocher, die zu werden wir in Gefahr sind.

Schlußbemerkungen

Ich habe nur eine erste mögliche (wie ich meine, einleuchtende) Windung der Spirale beschrieben, auf der wir uns bei der Entwicklung einer Umweltethik vorantasten könnten. Gewiß beanspruche ich damit nicht, eine Antwort formuliert zu haben. Im Gegenteil, schon der erste Schritt hat die Schwächen dieses Ansatzes aufgezeigt: seine offensichtliche Unbestimmtheit (es wird kaum etwas darüber ausgesagt, wie man in konkreten Fällen entscheiden soll) und seine Unfähigkeit, der Vorstellung gerecht zu werden, daß die unbelebte Natur für sich selbst existiert – die paradoxe (aber anscheinend unvermeidliche) Berufung auf den Egoismus, um den eigenständigen Wert des Altruismus zu verteidigen, und

auf die Einfühlung, um die eigenständige Struktur der Pflicht aufzudecken.

Doch sollte an diesem Punkt deutlich geworden sein, von welcher grundlegenden Bedeutung die Hinwendung zum Prozeß ist; denn die Vision vom Prozeß, wie ich sie zu skizzieren versucht habe, transzendiert die dazwischenliegenden Bewußtseinsstadien, die an einzelnen Punkten im Verlauf der Spirale erreicht werden. Durch das Beharren auf der ständigen Umformulierung und Weiterentwicklung der auf jeder Stufe gewonnenen Prinzipien sorgt der Prozeß nicht nur dafür, daß die Lücken zwischen aufeinanderfolgenden Stufen geschlossen werden, sondern auch dafür, daß aufgrund der Verpflichtung, auf jeder Stufe die unausbleiblichen Unzulänglichkeiten zu überwinden, die Reise mit Schwung vorankommt. Das Bewußtsein verbleibt somit in einer doppelten Haltung: Während wir intensiv die unserer gegenwärtigen Entwicklungsepoche inhärenten Werte ausleben, bleiben wir uns gleichzeitig der Tatsache bewußt, daß diese Werte selbst Entwicklungsstufen durchlaufen, deren Entfaltung wir miterleben und gutheißen. Deshalb sind alle meine Ausführungen eher im Konjunktiv als im Indikativ gehalten.

Nach diesen einschränkenden Bemerkungen ist es an der Zeit, uns wieder der Leitmetapher des vorliegenden Beitrags zuzuwenden. Die Plastikbäume von Los Angeles sind greifbare Symbole einer Naturauffassung, die sich mit den derzeitigen kurzsichtigen Prämissen von Umweltgesetzgebung und Umweltpolitik deckt. Die Bäume repräsentieren eine Natur, die zu bloßen Kategorien menschlichen Interesses abstrahiert ist: Sie sorgen für Schatten, für Dekor und für den ästhetischen Schein einer natürlichen Umwelt. Was spricht gegen Plastikbäume? Diese Frage kann nur versuchsweise beantwortet werden (und es gibt ohne Zweifel Zusammenhänge, in denen die richtige Antwort lautet: »Nichts spricht dagegen.«). Doch meine Antwort bestand im großen und ganzen darin, daß ich von einem moralischen Impuls der

Natur gegenüber sprach, der sich nicht auf ausgeklügelten Eigennutz oder gar auf die Frage zurückführen läßt, was die Bäume »wünschen würden«, wenn sie Wünsche hätten und diese auch zum Ausdruck bringen könnten. Und diesem Impuls können wir sehr wohl zuwiderhandeln, wenn wir »Natursurrogate« benutzen, um die Wunden, die wir der natürlichen Ordnung zufügen, zu verbergen, und dadurch unsere ästhetische und ökologische Sensibilität abstumpfen.

So kann unter Umständen sogar die scheinbar harmlose Maßnahme, die Unzulänglichkeiten der Natur mit Hilfe künstlicher Produkte des Menschen auszugleichen – das Aufstellen von Plastikbäumen, wo die Erde entweder nicht ergiebig oder nicht tief genug oder die Luft zu verschmutzt ist, als daß echte Pflanzen gedeihen könnten –, ein Verstoß gegen die Gebote einer sich anbahnenden Umweltethik sein. Ganz ähnlich wie die kleinen Negerstatuen, die früher allzu viele Vorortgärten verunzierten, verkürzen Plastikbäume unterschwellig die Wesen, deren Abbild sie sind, auf Eigenschaften wie Brauchbarkeit, Nützlichkeit und Zierde. Und solche Zerrbilder wiederum verstärken die Auffassung, daß die abgebildeten Gegenstände nicht für sich selbst, sondern allein dafür existieren, ein Universum von Wünschen und Bedürfnissen zu befriedigen.

Wie ich gezeigt habe, ist es erforderlich, dieser Weltanschauung, die selbst ein Erbstück einer antiweltlichen, transzenten Konzeption des Universums ist, eine Absage zu erteilen, ohne deshalb jedoch zur Konzeption der Immanenz zurückzukehren, in der das Natürliche verehrt wurde und dem menschlichen Bewußtsein jener entscheidende Platz verwehrt war, den es, wie ich meine, grundsätzlich besetzt halten muß. Wenn die in diesem Beitrag vorgebrachte – notwendig unzureichende – Argumentation für eine Synthese von Immanenz und Transzendenz sich mehr auf die Seite der Immanenz zu neigen schien, so geschah dies weitgehend als Reaktion auf die in unserer Zeit fast zwanghafte Hinwen-

derung zu einer säkularisierten Version des Transzendenten, in welcher der menschliche Wille und die instrumentelle Vernunft zu Motoren einer führerlosen Lokomotive geworden sind, die durch ein Gelände rattert, das ohne eigenständigen Wert ist.

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg verlangte Horkheimer, wir sollten uns vorstellen, was eine rein formalisierte Form der Vernunft in einer Umwelt ohne Werte letztlich bedeuten würde: »Wir können nicht behaupten, daß das Vergnügen, das ein Mensch etwa an einer Landschaft hat, lange anhielte, wenn er a priori davon überzeugt wäre, daß die Formen und Farben, die er sieht, bloß Formen und Farben sind, daß alle Strukturen, in denen sie eine Rolle spielen, rein subjektiv sind und keinerlei Beziehung haben zu irgendeiner sinnvollen Ordnung oder Totalität, daß sie einfach und notwendigerweise nichts ausdrücken. [...] Ein Spaziergang durch die Landschaft ist nicht mehr notwendig; und so wird der Begriff der Landschaft selbst, wie sie von einem Fußgänger erfahren wird, sinnlos und willkürlich. Die Landschaft verfällt gänzlich zum Touring-Erlebnis.«⁶⁷ Wer könnte sich angesichts solcher Aussichten der Verzweiflung erwehren? Wie paradox es auch sein mag, an das individuelle menschliche Interesse zu appellieren im Rahmen einer Argumentation, die zum Teil als eine Kritik solcher Appelle gedacht ist: wer müßte sich nicht eingestehen, daß die Logik des Eigennutzes letzten Endes nicht zu menschlicher Befriedigung, sondern zum Verlust der Menschlichkeit selbst führt?

Anmerkungen

- 1 David Brower in: *François Leydet: Time and the River Flowing*, hrsg. von D. B., New York 1968, S. 159 [beschreibt eine Höhle, die einst die »Kathedrale in der Wüste« genannt wurde, inzwischen aber vom Lake Powell überflutet ist].
- 2 Charles Baudelaire, »Rêve Parisien« (»Pariser Traum«), in:

Ch. B., *Sämtliche Werke, Briefe*, hrsg. von Friedhelm Kemp, Bd. 3: *Les Fleurs du Mal / Die Blumen des Bösen*, München 1975, S. 262–267.

- 3 Siehe *Los Angeles Times*, 8. 2. 1972.
- 4 Siehe *Los Angeles Times*, 22. 2. 1972.
- 5 Martin H. Krieger, »What's Wrong with Plastic Trees?«, in: *Science* 179 (1973) S. 446, 451.
- 6 Ebd., S. 451, 453.
- 7 Joseph Morgenstern, »What Hath Disney Wrought!«, in: *News-week*, 18. 10. 1971, S. 38.
- 8 »National Environmental Policy Act« von 1969, Abschn. 102 (2) (A), 102 (2) (B), 42 U.S.C. Secs. 4332 (2) (A), 4332 (2) (B), 1970.
- 9 In der Beurteilung der gegenwärtigen Tendenzen hinsichtlich der analytischen Methodik und deren Stellenwert in der Umweltpolitik berufe ich mich nur teilweise auf Veröffentlichungen zu diesem Thema. Meine diesbezüglichen Ansichten sind nicht allein durch die entsprechende Literatur, sondern ebenso durch eine Reihe von Tagungen und Diskussionen geprägt, die die American Academy of Arts and Sciences unter der Schirmherrschaft der National Science Foundation veranstaltet hat.
- 10 Vgl. Laurence H. Tribe, »Trial by Mathematics: Precision and Ritual in the Legal Process«, in: *Harvard Law Review* 84 (1971) S. 1329, 1361–65, 1389f.
- 11 Damit ist nicht gesagt, daß die Anwendung dieser Methoden sich nicht auch auf die Werte auswirken könnte, die von ihnen berücksichtigt werden. (Dieses Problem wird in IIA untersucht.)
- 12 Siehe Bruce Ackermann [u.a.], *The Uncertain Search for Environmental Quality*, New York 1974, S. 101–146.
- 13 In einem Gespräch mit dem Verfasser am 7. 12. 1971 in Santa Monica, Kalifornien.
- 14 Siehe Ralph d'Arge, »Economic Policies, Environmental Problems and Land Use: A Discussion of Some Issues and Strategies in Research«, 25. 7.–5. 8. 1972, S. 14 [unveröff. Papier zur National-Science-Foundation-Tagung »Research Needs in Planning Our Physical Environment« in Boulder, Colorado].
- 15 Siehe Peter C. Fishburn, »Lexicographic Orders, Utilities and Decision Rules: A Survey«, August 1972 [unveröff.].
- 16 Siehe Laurence H. Tribe, »Policy Science: Analysis or Ideology«, in: *Philosophy and Public Affairs* 2 (1972) S. 88–93; auch in: W. Niskanen / A. Harberger / R. Haveman / R. Turvey / R. Zeckhauser (Hrsg.), *Benefit-Cost and Policy Analysis* 1972. An Aldine

Annual on Forecasting, Decision-Making, and Evaluation, Chicago 1972, S. 3–47.

- 17 Ebd., S. 87, Anm. 54, S. 88f. und Anm. 56; Laurence H. Tribe, »Technology Assessment and the Fourth Discontinuity: The Limits of Instrumental Rationality«, in: *Southern California Law Review* 46 (1973) S. 629f. und Anm. 44.
- 18 Siehe z.B. Alice M. Rivlin, *Systematic Thinking for Social Action*, Washington, D. C., 1971, S. 7.
- 19 Eine »Zielfunktion« ist eine Regel, die jeder potentiellen Wahl einen eindeutigen mathematischen Wert zuordnet, wodurch sich der jeweilige Stellenwert ergibt, den die Wahl unter dem Gesichtspunkt eines definierten Ziels oder Merkmals hat – z.B. die Gesamtkosten für einen einzelnen oder eine Gruppe, das Risiko des Todes für einen Zweiten, das Ausmaß an ästhetischem Vergnügen (wie immer angenähert) für einen Dritten.
- 20 Siehe z.B. Robert Dorfman / Henry D. Jacoby, »A Model of Public Decisions Illustrated by a Water Pollution Policy Problem«, in: R. Haveman / J. Margolis (Hrsg.), *Public Expenditures and Policy Analysis*, Chicago 1970.
- 21 Aaron Wildavsky, »The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis and Program Budgeting«, in: *Public Administration Review* 26 (1966) S. 292, 308.
- 22 Siehe Tribe, »Policy Science«, S. 99f.; Tribe, »Technology Assessment«, S. 634f., 642–650.
- 23 Selbst Untersuchungen wie Wildavskys »Political Economy« (s. Anm. 21), die erkannt haben, daß Ziele nicht »gegeben« sind, sondern sich im Prozeß von Analyse und Entscheidung herausbilden, gehen seltsamerweise auf die Abhängigkeit der Ziele von den effektiv gewählten und eingesetzten Mitteln und den dabei gemachten Erfahrungen nicht ein.
- 24 Siehe »National Environmental Policy Act« von 1969, Abschn. 101 (b); 42 U.S.C., Secs. 4331 (b), 1970.
- 25 Siehe Tribe, »Technology Assessment«, S. 652–654. Wie ich in »Technology Assessment« zu zeigen versucht habe, können derartige wohldurchdachte Verpflichtungen sich nur in Gemeinschaften entwickeln, in denen eine gemeinsame Basis von Erfahrungen und Übereinkünften der Beteiligten die gemeinschaftliche Suche nach gemeinsamen Zielen leichter gestaltet. Siehe auch Robert Nisbet, *The Quest for Community*, London 1953, S. 229–232, 235–237, 241–247, 264–271, 276–279. Das ergibt sich zum Teil aus kontingenten Gründen – weil es in dieser histori-

schen Epoche unwahrscheinlich ist, daß es zu fruchtbaren und überzeugenden Resultaten führen kann, wenn vereinzelte Individuen nach Zielen suchen –, zum Teil ist es eine Sache der Definition, weil es sich bei der Ganzheit, die durch die freie Wahl der Ziele tatsächlich bedroht scheint, sowohl um Ganzheiten von Personen (Gemeinschaft) wie auch um Ganzheit über die Zeit hinweg (Kontinuität) handelt. Siehe Tribe, »Technology Assessment«, S. 651, Anm. 118.

- 26 Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967, S. 16.
- 27 Ebd., S. 28.
- 28 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Tugendlehre, Ethische Elementarlehre, §§ 16f.
- 29 Siehe Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1789, Kap. XVII, Abschn. 1, § 4, Anm.
- 30 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, S. 512; dt. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt a.M. 1975, S. 556.
- 31 Ebd.
- 32 Die Einsicht in diese doppelte Gefahr verdanke ich Elizabeth Anne Socolow (persönlicher Brief vom 15. 8. 1974).
- 33 Siehe John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Kap. 4; dt. *Der Utilitarismus*, Übers., Anm. und Nachw. von D. Birnbacher, Stuttgart 1976 (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 9821 [2]), S. 68 ff.
- 34 Ebd., S. 70.
- 35 Siehe Wildavsky, »Political Economy«, S. 294, 298.
- 36 Siehe z.B. Robert Bellah, »Transcendence in Contemporary Piety«, in: R. B., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970, S. 196–208.
- 37 Siehe Lynn White, »The Historical Roots of Our Ecological Crisis«, in: *Science* 155 (März 1967) S. 1203–05; dt.: »Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise«, in: M. Lohmann (Hrsg.), *Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler*, München 1973, S. 20–28.
- 38 Einige Aspekte dieser These weisen Parallelen zum Denken der Frankfurter Schule auf. Siehe dazu allgemein: Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Boston 1973; dt. *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt a.M. 1976.

- 39 Siehe z.B. Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: M. W., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen ⁵1963, S. 49ff., 63ff., 114ff.
- 40 Siehe William Leiss, *The Domination of Nature*, New York 1972, S. 45–71.
- 41 Siehe Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics*, New York 1975.
- 42 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), Buch II, T. 3, Abschn. 3; dt. *Ein Traktat über die menschliche Natur*, übers. und hrsg. von Th. Lipps, Hamburg 1973, Zweites Buch, S. 153.
- 43 Jean-Paul Sartre, »Ist der Existentialismus ein Humanismus?«, in: J.-P. S., *Drei Essays*, Frankfurt a.M. 1960.
- 44 Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1949.
- 45 Thomas Nagel, »Rawls on Justice«, in: *Philosophical Review* 82 (1973) S. 220, 228.
- 46 Rawls, *A Theory of Justice*, S. 28; dt. S. 47.
- 47 Ebd., S. 62, 137, 142–144; dt. S. 83, 160, 166–168.
- 48 Ebd., S. 512; dt. S. 556.
- 49 Bentham, *Morals and Legislation*, Kap. XVII, Abschn. 1, § 4.
- 50 Mark Sagoff, »On Preserving the Natural Environment«, in: *Yale Law Journal* 84 (1974) S. 205, 222. Siehe die Erwiderung von Laurence H. Tribe, »From Environmental Foundations to Constitutional Structures: Learning from Nature's Future«, in: *Yale Law Journal* 84 (1975) S. 545.
- 51 Siehe Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Kap. 1.
- 52 Christopher D. Stone, »Should Trees Have Standing? – Toward Legal Rights for Natural Objects«, in: *Southern California Law Review* 45 (1972) S. 490.
- 53 Edward Shils, »The Sanctity of Life«, in: *Encounter* (Januar 1967) S. 39, 41, 42.
- 54 Siehe z.B. Howard Earl Gardner, *The Quest for Mind: Piaget, Lévi-Strauss, and the Structural Movement*, New York 1972.
- 55 Für eine Argumentation dafür, daß »der Glaube an die Heiligkeit der Natur gegen Versuche sprechen kann, Natur zu bewahren«, siehe John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London 1974, S. 173–195; dt. in der vorliegenden Ausgabe S. 207–246.
- 56 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a.M. 1970, Abschn. 110.
- 57 Diese innere Bedeutsamkeit kann man dem Prozeß nicht einfach dadurch verleihen, daß man in die instrumentelle Analyse proze-

- durale Variablen einführt. Abgesehen von der komplexen Zirkularität, die in der Tatsache steckt, daß jede Analyse selbst Teil des Prozesses werden muß, den sie prägen half – siehe Tribe, »Policy Science«, S. 83; Tribe, »Technology Assessment«, S. 633, Anm. 54 –, geht jede derartige Strategie fälschlicherweise davon aus, daß Wandel schon allein durch Denken bewirkt werden kann, und vergißt dabei zugleich, daß der Prozeß zum Teil das Ziel bleiben muß und nicht nur das Mittel.
- 58 Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), Sechster Brief.
- 59 Otto Neurath, »Protokollsätze«, in: *Erkenntnis* 3 (1932) S. 204, 206.
- 60 John Passmore, »Removing the Rubbish«, in: *Encounter* (April 1974) S. 19; dt. »Den Unrat beseitigen«, in der vorliegenden Ausgabe S. 229. Man sollte vielleicht erwähnen, daß Passmore behauptet, jede Ethik, die sich mit der Beziehung des Menschen zur Erde und zu dem Leben, das auf ihr gedeiht, befaßt, *müsse* durch einen solchen Bezug auf menschliche Interessen legitimiert sein. Wenn die »menschlichen Interessen« so weit gefaßt sind, daß sie das »Interesse« an altruistischem Verhalten oder der anderweitigen Erfüllung menschlicher Pflichten einschließen, ist es ein rein semantisches Problem; werden die »menschlichen Interessen« dagegen so aufgefaßt, daß sie lediglich die Befriedigung persönlicher Präferenzen einschließen, ist das Problem alles andere als semantisch.
- 61 Siehe Stone, »Should Trees Have Standing?«.
- 62 Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 16.
- 63 Passmore, »Removing the Rubbish«, S. 19; dt. in der vorliegenden Ausgabe S. 229.
- 64 H. R. Rep. No. 1651, 91st. Cong., 2nd sess. 2 (1970) [Hervorhebungen des Verf.]. Zu den Ergänzungen von 1970 siehe die Verordnung vom 24. 12. 1970, pub. L. No. 91–570, 84 Stat. 1560.
- 65 Siehe z.B. Cleve Backster, »Evidence of a Primary Perception in Plant Life«, in: *International Journal of Parapsychology* 10 (1968) S. 329.
- 66 William Faulkner, *Absalom, Absalom!*, New York 1972, S. 261; dt. *Absalom, Absalom!*, übers. von Hermann Stresau, Zürich 1974, S. 245.
- 67 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 44f.

MARTIN ROCK

Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen

Theologie der Natur ist »Verteidigung der Natur«

Max Horkheimer hat vor Jahren darauf hingewiesen, daß dann, wenn letzte Reste von Theologie verschwinden, auch letzte Werte und Sinnzusammenhänge zugrunde gehen. Dem ist zuzustimmen. In dem Moment nämlich, wo alles dem menschlichen Zugriff ausgesetzt wird, gibt es sehr bald nichts mehr, das unverfügbar wäre. Mit dem Unverfügbaren aber hat es die Theologie zu tun. Theologische Betrachtung der Welt führt die Wirklichkeit auf das Schöpferwirken Gottes zurück; das Welt-All hat seine Her- und Zukunft im göttlichen Schöpfungsakt; auch das Zielende der gesamten Schöpfung liegt auf einer Ebene, die das Diesseits hinter sich läßt. Diese »göttliche Weihe« eignet der gesamten Natur. Man beginnt, um die Natur zu fürchten. Ihre Bedrohung bringt uns ihren unverzichtbaren Wert erst wieder zum Bewußtsein. Wald und Baum sind nicht einfach mehr Zufluchtsstätten vielleicht versponnener Romantiker, an Idyllen klebender Konservativer oder utopischer Träumer, sondern unschätzbare Reservoirs menschlichen Lebens auf dieser Erde. Nicht von ungefähr hat das französische »Ministerium für Lebensqualität« eine Werbebroschüre mit dem Titel »L'Arbre« herausgegeben. Der Baum wird zum Symbol der Natur überhaupt. Für ihn soll wieder der »Sinn« geweckt werden. Wer ihn verteidigt, der verteidigt Natur und damit den Lebensraum des Menschen. Dem Baum als Symbol von Landschaft gilt die Aufmerksamkeit jener, die sich um Erhaltung organischer Lebensräume verantwortlich kümmern. Not tut der Kampf um Erhaltung und Bewahrung von Grundelementen menschlichen (und irdischen)

Lebens. Bei dieser »Ehrenrettung« der Natur kommt einer »Theologie der Natur« erstrangige Bedeutung zu. Allein sie vermag zu begründen, daß wir Menschen in der Natur eine Wirklichkeit vor und um uns haben, die Ehrfurcht abnötigt und rücksichtslose Demontage verbietet. Ehrfurcht kann man ja nur vor dem empfinden, was irgendwie unverfügbar, technisch nicht herstellbar, in menschlicher Eigenmächtigkeit nicht produzierbar ist. Erst in der Qualität des Geschöpflichen werden Grenzen sichtbar, die nicht frevelhaft überschritten bzw. überhaupt ignoriert werden können (dürfen). Diese Grenzen sind »heilig«, haben eine geradezu »religiöse« Verbindlichkeit und Geltung. Theologie der Natur visiert jenen Wert der Natur an, der nicht in naturwissenschaftlicher Analyse »gewonnen« oder technologisch verwertet werden kann.

Naturverständnis im Alten Testament

Für den alttestamentlichen Menschen ist Natur ganz und gar Schöpfung, d.h. eine aus der Macht Gottes stammende Wirklichkeit. Natur hat »von Hause aus« eine innere Beziehung zum Schöpfer-Gott, der alles, das All geschaffen hat. Der Mensch, welcher die majestätisch gewaltige Schöpfung betrachtet, wird zum Staunen und Rühmen dieser Herrlichkeit bewegt. In Psalm 18, Vers 5 heißt es: »Die Himmel künden Gottes Herrlichkeit, und seiner Hände Werk rühmt das Himmelszelt.« Mit dieser Natur steht der Mensch in engster Beziehung. Er ist eingebettet in einen Rhythmus, der von Einwirkungen des Himmels, der Erde, des Meeres, der Flüsse, der Pflanzen bestimmt und vom Tag-Nacht-Wechsel getragen wird. Menschliches Dasein ist Dasein inmitten der Natur; diese ist maßgebliche Welt bzw. Umwelt des Menschen. Unerbittlich, ja unbarmherzig sind die Menschen auf das angewiesen, was in der Natur geschieht. Es genügt z.B.

nicht, daß überhaupt Regen fällt; er muß zur rechten Zeit niedergehen. Weil eben über diesen lebenspendenden Regen nicht von Menschen selbstherrlich verfügt werden kann, sind Gesetzmäßigkeiten von Meteorologie und Klimakunde nicht von Interesse. Herr des Regens ist Jahwe. Er gebietet über ihn und das Wasser: »Regen schickt er über die Erde, Wasser gießt er herab auf die Flur« (Hiob 5,10). »Er hemmt die Wasser: schon kommt Dürre; er läßt sie fluten; sie zerwühlen das Land« (Hiob 12,15). Von Jahwe heißt es: »Du hast in den Tälern die Quellen entspündet. Sie fließen zwischen den Bergen dahin. Sie tränken alles Getier des Feldes« (Ps. 104,10f.). Die Quellen sind Schöpfungsgabe des Herrn für Mensch und Tier. Der Schöpfer der Welt hat den Wassern bestimmte Grenzen gesetzt, die sie nie überschreiten (Ps. 104,9). Wassermangel ist Bestrafung: »Die Elenden suchen nach Wasser, doch keines ist da. Vor Durst lechzt ihre Zunge« (Jes. 41,17). Mensch und Natur werden tödlich getroffen, wenn das Gut Wasser entzogen wird. Jahwe sagt von sich selbst: »Durch mein Schelten mach ich trocken das Meer, mache ich Ströme zur Wüste. Die Fische darin verfaulen aus Mangel an Wasser« (Jes. 50,2). Mit solchen Aussagen wird die schicksalhafte Verwobenheit des Menschen in die Natur betont.

»Kosmische Allianz«

Wenn sich der Mensch nicht in diese natur-gesetzten Bedingungen einläßt, sondern eigenwillig-selbstherrlich Grenzen verschiebt bzw. ignoriert, dann schlägt die Natur zurück. Die Revolte der Natur wendet sich gegen den Menschen selbst. Hiermit wird das zerstört, was dem biblischen Schöpfungsbericht zufolge »kosmische Allianz« genannt werden könnte: Natur und Mensch sind auf Einheit hin, auf Bündnis hin geschaffen. Der Schöpfer hat sein Schöpfungswerk

»einig« gewollt; alle Geschöpfe sind solidarisch: das eine ist mit dem anderen verschworen; alles ist auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen und verwiesen. Der Mensch selbst stammt ja aus dem Staub der Erde; die für alttestamentliches Denken charakteristische Gemeinsamkeit des Menschen mit aller kreatürlichen Natur wird in der Totenliturgie mit einer Schaufel Erdboden besiegelt. Die unentrinnbare Rückkehr eines jeden Menschen zur Erde, zum Staub des Erdreichs, wird in 1. Mose 3,19 drastisch zum Ausdruck gebracht. Der Mensch sinkt zurück in den Staub (vgl. Ps. 104,29); die Toten fahren zur »Grube« hinab (Ps. 88,5). Echt alttestamentlich ist eben die Betonung der sinnhaften Beziehung von Mensch und Natur. Sie bilden eine Einheit. Das All ist ein Bund (»kosmische Allianz«).

Auch zwischen Mensch und Tier besteht ein Band: Der erste Mensch (Adam) muß den tierischen Lebewesen Namen geben. Auf dem Gebiet des Geschlechtlichen sind Verbundenheit und Verwiesenheit ganz deutlich: Mann und Frau, Männlich und Weiblich sind auf gegenseitige Hilfe und Ergänzung angewiesen. Dem Alten Testament eignet eine Weltsicht, die Mensch und Natur in eins faßt und zusammenschließt. Gewisser Vorrang kommt sogar der Natur zu; denn sie beschenkt und gewährt großzügig (gleichsam »gratis«) Güter und Werte, d. h. jene Lebensmittel, die dem Unterhalt des Menschen dienlich sind. Daher muß sich der Mensch als Teilhaber und Partner der Natur wissen und verhalten. Diese bildet einen Bereich, der vor jedem Eingriff des Menschen einfach gegeben, gesetzt, gewährt ist. Natur ist schlicht Vorgabe und zu bewältigende Vorlage. Menschliche »Auseinandersetzung« mit dieser Natur gelingt indes nur, wenn sich der Mensch mit der Natur »zusammensetzt«, mit ihr »kooperiert«. In der Einbettung in den Kosmos der letztlich unverfügbaren Natur erfährt der Mensch sowohl die Macht als auch die Wohltat Gottes.

Die Ausstattung des Lebensraumes mit Lebensmitteln im weitesten Sinne ist reine Gabe. Der Mensch, der selbst dem

Erboden entnommen ist, hat den göttlichen Auftrag erhalten, diese seine Herkunfts-Erde in Besitz zu nehmen, zu bebauen, d.h. zu hegen und sorgsam-erhaltend zu pflegen. Der gesamte Schöpfungsbericht ist gleichsam eine einzige Predigt gegen den Egoismus der geschöpflichen Wesen. Ihren Wert besitzen sie lediglich dadurch, daß sie dem Schöpfungsplan Jahwes entstammen. Auch die Natur bezieht ihren – unverfügbaren – Wert aus der Tatsache ihres Geschafenseins. Der Wert der Natur ist insofern ein abgeleiteter Wert. Sie kann gar nicht absolut in das Verfügungsrecht des Menschen gelangen. Mit dem Datum der Schöpfung sind Gesetzmäßigkeiten fixiert, die kraft ihres Ursprungs von Anfang her für immer Geltung besitzen. Die Ermächtigung des Menschen, die Naturwelt verantwortlich zu verwalten, ist kein Freibrief für Ausbeutung der Natur, sondern mit Pflichten befrachtete Bevollmächtigung, die vom Schöpfer vorgegebenen, aufgegebenen Ausstattungen der Natur hegend zu pflegen (vgl. 1. Mose 2,15). Der Mensch ist eher Verwalter als Eigentümer der Natur. Wahrer Eigentümer ist und bleibt der Schöpfer: »Mir ist die Welt und alles, was sie umschließt« (Ps. 50,12). Menschliche Rechte auf und über die Erde sind abgeleitete Rechte, d.h., sie sind von Gott verliehen. Emanzipiert sich der Mensch selbstherrlich aus der Ur-Bindung an den Schöpfer, der Leben gewährt, dann treibt der Mensch von der Schöpfung selbst weg und verfällt der Entfremdung. In biblischer Sicht besteht letztere darin, daß das menschliche Geschöpf seinen Bezug zum Urheber und Erhalter löst. Entfremdung ist Mangel an jenem Schalom (Frieden), der mit Gott und Natur aussöhnt. Der alttestamentliche Friedensbegriff hat viel mit einem ausgesöhnten Verhältnis des Menschen mit der Natur zu tun. »Schalom« besagt das Gelungensein sämtlicher Beziehungen des Menschen: nämlich zum Schöpfergott, zu sich selbst und zur Natur. Sind all diese Beziehungen »in Ordnung«, dann ist menschliches Dasein geglückt, dann herrschen Heil und Wohlergehen. »Schalom« meint immer auch Versöhnung

mit den Gewalten der Natur; denn darin bekundet sich bundestreue Freundschaft mit dem, der das All schuf und im Dasein erhält. Der mit Welt- und Naturbeherrschung beauftragte Mensch bleibt Teil der Schöpfung, d.h. innerhalb der Grenze des Kreatürlichen (Geschöpflichen). Paradiesische Eintracht aller Lebewesen ist Ur-Wille des Schöpfers.

Auch im Neuen Testament ist von Gott für die Natur gesorgt. Väterlich sorgt der Schöpfer für die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels (Matth. 6,26; 10,29–31). Noch mehr sorgt er für den Menschen, den er zur Herrschaft über die Schöpfung ermächtigt: »Alles ist euer« (1. Kor. 3,22 f.). Diese Aussage bestätigt den alttestamentlichen Kulturauftrag, gleichzeitig aber wird der Mensch wieder an die Ursache seiner Macht zurückgebunden: »Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.« Alles, was erschaffen wurde, ist in Christus geschaffen (Kol. 1,15–23). In Christus erweist sich Gott nicht nur als Herr der Menschen, sondern auch als Herr aller nichtmenschlichen Geschöpfe. Daß die ganze Schöpfung der Erlösung entgegenharret, betont der Apostel Paulus im Römerbrief (8,18–23): Die außermenschliche Kreatur liegt gemeinsam mit dem Menschen »in Seufzen und Wehen«. Es besteht demnach eine Solidarität im Hoffen auf Erlösung. Die Sonderstellung des Menschen wird allerdings dadurch bekundet, daß die ganze außermenschliche Schöpfung auf die Erlösung des Menschen wartet; auf ihm lastet die ungeheure Verantwortung der Erlösung der ganzen Natur. Der Mensch hat der Natur in der Erlösung voranzugehen – eine folgeschwere Perspektive im Zeitalter der Natur-Demontage und Umweltzerstörung durch den Menschen.

Vor diesen Mißbräuchen und »Stilfehlern« kann nur eine »Theologie der Natur« bewahren. Sie erkennt und anerkennt in der ganzen Natur die Macht ihres Urhebers, des Schöpfergottes. Darf mit der Natur als Gnadengabe nach Belieben verfahren, »spielend« umgegangen werden? Darf der Mensch die ökologischen Gesetze willkürlich durch-

und gewalttätig unterbrechen? Nur die Instanz der »Theologie der Natur« kommt auf solche Fragen und wehrt das frivole Ansinnen ab, Natur voll und ganz in menschlichen Griff und Be-Griff bringen zu wollen.

Fragwürdigkeit des Naturbegriffs der modernen Naturwissenschaft

»Die durch Jahrtausende verbreitete Überzeugung, daß Flüsse, Berge, Wälder und Seen eine Seele haben, ist weniger abergläubisch als der Wahn, daß knapp zwei Jahrhunderte moderner Technik uns dazu berechtigen, uns zu rücksichtslosen Herren der Erde aufzuschwingen« (Gerd-Klaus Kaltenbrunner). In der Tat: Keime der Feindseligkeit zwischen Mensch und Natur stecken bereits im Selbstverständnis moderner Naturwissenschaft und Technologie, sofern sie wähnt, die Naturwirklichkeit objektiv-sezierend restlos enträtseln zu können. Der Biologe und Anthropologe Adolf Portmann hält nicht von ungefähr die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Wirklichkeit für eine unabdingbare Voraussetzung einer inneren Umstimmung des Geistes der Naturwissenschaften, für eine Wandlung, die vor allem Herrschaftswissen, das uns an die Schwelle der äußersten Bedrohung unseres Daseins geführt hat, ein Heilswissen anstrebt, das unser gefährdetes Leben wieder menschenwürdig macht. Im überzogenen Anspruch moderner Naturwissenschaft liegt der Grund folgender Paradoxie: Den Naturwissenschaften verdanken wir vermehrtes Wissen von der Natur, gleichzeitig aber scheinen die Verbundenheit mit der Natur und das Verständnis für die Natur abhanden zu kommen. Zu dieser mißlichen Entwicklung hat – wissenschaftsgeschichtlich – insbesondere der französische Mathematiker und Philosoph René Descartes beigetragen. Er trennte die Wirklichkeit in ein »denkendes Ding« (Mensch) einerseits

und in ein »ausgedehntes Ding« (Welt, Natur) andererseits auf. Francis Bacon und Descartes haben den biblischen Herrschaftsauftrag an den Menschen säkularisiert, ihn von der religiösen Verantwortung für die Natur gelöst. Daraus leitet die Wissenschaft bis auf den heutigen Tag die uneingeschränkte Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur ab. Das naturwissenschaftliche Denken hat die Grenzen seines legitimen Wirkungskreises überschritten und ein mechanistisch-materialistisches Menschenbild erzeugt, das eben nicht die – ganze – Wahrheit ist.

Wir müssen der Naturwissenschaft ein verändertes Verständnis von Natur abverlangen. Andernfalls wird es keine Korrektur der Lebensfeindlichkeit des neuzeitlichen Fortschritts geben. Zu dieser verderblichen Situation kommt es, weil die naturwissenschaftlich-technische Denkstruktur in alle Bereiche menschlichen Daseins eindringt, auch dort, wo Wertentscheidungen zu treffen sind, die von der Naturwissenschaft als solcher nicht getroffen werden können. In seinem Buch *Die Tragweite der Wissenschaft* nennt Carl Friedrich von Weizsäcker jenen zu weit gehenden Glauben an die Wissenschaft »Szientismus«. Als Beitrag zur Diagnose unserer Zeit schlägt er ein Studium des geschichtlichen Ursprungs dieses Szientismus vor; er macht ihn für die Krisen der Zeit verantwortlich. Umweltkrise ist insofern nichts anderes als die geschichtlich zutage kommende Krise der Wissenschaft, des Welt- und Menschenbildes.

Kritik an der Technologie als Ideologie

Der Kritik unterzogen werden soll hier nicht die Technik als solche, sondern jene Technologie, die als Glaube an die Machbarkeit aller Dinge verstanden werden kann. Wo technische Maßstäbe zum allein bestimmenden, zum beherrschenden Faktor werden, da ist der Sachverhalt Technologie

gegeben. Wir begreifen für diesen unseren Zusammenhang Technologie nicht – wie da und dort üblich – als Lehre von und über Technik, auch nicht als Verfahrenslehre, sondern eben als eine Weltanschauung, nach der es lediglich auf technische Herstellbarkeit einer Ware, auf Machbarkeit eines Produkts ankommt. Derart technologische Gesinnung ist zweifellos sehr verbreitet: die heutige Zivilisation ist von der Vorherrschaft der Technik geprägt. Sofern es sich um eine buchstäbliche Herrschaft handelt, ist die Rede von *Technokratie* angebracht; wenn unter den Verhältnissen einer Demokratie das Volk herrscht, dann herrscht eben unter den Bedingungen der Technokratie die Technik. Sie allein gibt den Ton an; sie ist führend, maßgebend, orientierend, entscheidend; sie allein hat Gewicht, Einfluß, Macht und genießt Ansehen. Insofern hat Technik geradezu etwas von »Autorität« an sich. Die Gefährlichkeit, ja Tödlichkeit solcher Entwicklung wird von Verantwortlichen zunehmend erkannt. Prominente Naturwissenschaftler (Planck, Heisenberg, Born, von Weizsäcker, Heitler, um nur einige zu nennen) zielen auf nichts anderes, als was Papst Johannes Paul II. in seiner 1979 erschienenen Enzyklika *Redemptor Hominis* (im folgenden abgekürzt als: RH) so formuliert: Der Fortschritt der Technik erfordert eine »entsprechende Entwicklung im sittlichen Leben und in der Ethik« (RH 15).

Es gibt ein »kulturelles Nachhinken«, einen »cultural lag« zwischen dem, was technisch möglich, und dem, was sittlich erlaubt ist. Der Mensch, welcher technisch aktiv wird, hinkt mit seiner sittlichen Verantwortung und Verkräftung immer hinter dem nach, was bereits ins technische Werk gesetzt worden ist. Man könnte so sagen: Der »technische Zug« ist schon abgefahren, bevor der Mensch gewahr wird, was mit ihm passiert. Der Mensch »kommt nicht mehr mit« – dieser Ausdruck gilt hier im doppelten Sinne. Fortgang und Fortschritt der Technik haben den Menschen gleichsam »abgehängt«, schon weit hinter sich gelassen. Während die Tech-

nik nach vorne treibt und enorme Fortschritte erzielt, geht es mit der sittlichen Beherrschung dieses Fortschritts eher bergab. Auf der einen Seite besteht ein technischer Überschuß, auf der anderen Seite herrscht ein ethisches Defizit; die sittliche Ordnung und Verantwortungspotenz fallen immer mehr zurück hinter dem Vorwärtsdrängen technischer Strukturen und Systeme.

Technokratie ohne beherrschende Herrschaft des Menschen bedeutet Ausverkauf jedes Ethos und gibt dem wildwuchernden Automatismus technischer Ab- und Fortläufe freie Fahrt, die den Menschen entwest und ins Unheil stürzt. In der akuten Gefahr derartiger Verselbständigung der Technik liegt die Krise ihres Fortschritts. »Kritisch« ist Technologie letztlich und endlich deswegen, weil sie das Gesetz des Handelns vorschreibt: Menschliches Sinnen, Denken, Planen und Tun erfolgen nach dem Maßstab bzw. nach dem Diktat der Technik. Machbarkeit, Funktionalität, Rationalität, Perfektion, Komfort und Konsum werden zu Grundwerten und verbindlichen Lebensmustern stilisiert. Ethos und langfristige Verantwortung für das ins Werk Gesetzte versagen. Technologische und wohlstandsorientierte Denkstrukturen versperren den Zugang zum Wesen des Menschen und seiner unveräußerlichen Würde als Person. Aus diesem Verlust erwächst der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik eine enorme Schwierigkeit: Sie soll menschenwürdige Verhältnisse schaffen, aber sie kennt den Menschen weder nach seinem wahren Wesen noch nach seinen echten Bedürfnissen, weil ihr jene technologisch verengte Wissenschaft ja gar keine Antwort auf die Frage »Wie sollen wir leben?« zu erteilen vermag. Unter den Bedingungen eines naiv-materialistischen Wissenschaftsbegriffs und technologischer Blickverengung erscheint der Mensch nur als Produkt seiner materiellen Konstitution und als Träger von – wiederum nur materiellen – Bedürfnissen, die durch Produzieren und eifriges Konsumieren befriedigt werden können. Da qualitative Werte technisch nicht erfaßbar sind, orientiert man die Ent-

wicklungsziele und Programme an quantitativen Werten, nämlich vorzüglich an Rentabilität und am Wachstum des Bruttosozialprodukts. Nur der Maßstab rechnerischer Richtigkeit wird angelegt – Lebensrichtigkeit ist nicht gefragt. Was jenseits von Angebot und Nachfrage steht, bleibt ausgeklammert. Es regiert das Maß des Marktes, nicht das Maß des Menschen.

Mensch – Natur – ein gestörtes Verhältnis

Ein falsches Verständnis von seinem Auftrag, die Erde in Besitz zu nehmen und zu beherrschen, hat den Menschen der Natur entfremdet. Mit dem im ersten Buch Mose ausgesprochenen »Kulturauftrag« wollte der Schöpfer erreichen, daß der Mensch der Natur als »Herr« und besonnener, weiser Hüter, nicht als »Ausbeuter« und »skrupelloser Zerstörer« gegenübertritt.

Der Beherrschungsstil der menschlichen Welt- und Naturherrschaft weist aber keineswegs immer jenes behütend-konservierende, kultivierende Element auf, wie es der bibeltheologischen Ermächtigung des Menschen zur »Unterwerfung der Erde« entspricht. Die Folgen dieses Mißverständnisses – oder bösen Willens? – werden drastisch ansichtig im Falle der »Umweltverschmutzung in Gegenden, wo eine schnelle Industrialisierung stattfindet« (RH 8). Die Nutzung der Erde zu (nur) wirtschaftlichen Zwecken entfremdet den Menschen in seiner Beziehung zur Natur, ja, sie trennt ihn von ihr ab (vgl. RH 15). Die self-made-Krise, in welche die heutige Menschheit hineingeraten ist, hat ihre hintergründige Ursache im mißlichen, verunglückten, verunfallten Verhältnis des Menschen zur Natur überhaupt. Ja, der Mensch unserer technisch verzweckten Umwelt hat weithin gar kein Verhältnis mehr zu Natur. Zumindest gravierend gestört und verunsichert ist dieses Verhältnis, wenn der Mensch die

in Natur ihm aufgegebenen Wirklichkeit nur als Ware betrachtet, die zu direktem Gebrauch und unmittelbarem Verbrauch erhalten soll. Die Menschheit schadet sich aber langfristig, wenn in beschleunigtem Tempo die Reserven an Grundmaterialien und Energie vergeudet werden. So baut der Mensch den ihm zugewiesenen geophysischen Lebensraum buchstäblich ab (vgl. RH 16). Rein pragmatische und utilitaristische (d.h. unter dem Aspekt des »Nutzens« betrachtete) Einstellung zur und Handhabung der Natur werden deren eigentlichem Wert nicht gerecht. Der Mensch ist aus dem Gefüge, das ihn im sichernden Rahmen ökologischer Systeme am Leben erhält, herausgetreten: durch Raubbau haben die Menschen Natur »räuberisch« ausgeplündert, an ihren kostbaren Ressourcen (lebenspendenden Quellen) geschwächt. Wenn menschliches Planen und Werken alles in die technische Verfügungsgewalt zwingen will, wenn es Grenzen (Erschöpfung der Ressourcen) ignoriert, dann bahnt sich eben das an, was wir heute als Umweltkrise zu bewältigen haben. Arrogantes Herrschaftsgehabe im Stil prometheischer Überheblichkeit zeitigt eine Umgangsform mit der Natur, welche kein Einvernehmen von Mensch und natürlicher Umwelt möglich werden läßt. Es muß eine gewisse »Übereinstimmung« (eine Art »Konsens«) zwischen Mensch und Natur vorhanden sein. Um dieses Gleichgewicht zu erreichen, müssen die Menschen stets darauf bedacht bleiben, die Spannung von Natureroberung einerseits und Naturbewahrung andererseits auszugleichen. Dem mißlichen Trend zur Entfremdung des Menschen von der Natur muß die ständige Bemühung konfrontiert werden, beide (Mensch und Natur) miteinander zu versöhnen, zumindest »verträglich« zu machen. Menschliche Innenwelt und nicht-menschliche, natürliche Außenwelt sind urtümlich aufeinander bezogen. Natur und Mensch sind eben keine auseinanderdividierten Dinge, sondern Aspekte eines einen Ganzen und eines ganzen Einen. Um Partner handelt es sich, d.h. um Teile eines Ganzen. Mensch und Umwelt sind keine verein-

zelt, isoliert, zufällig im Raum befindlichen, sondern einander korrespondierende, d. h. entsprechende, »antwortende« Größen.

Naturverlust ist Sinnverlust

Die durch ständige Maximierung der Produktion erzeugte Übersättigung an materiellen Konsumwaren und die technische Rationalisierung vieler Lebensbereiche machen einen jener Faktoren aus, die die Sinnfrage bzw. Sinnklage des heutigen Menschen auslösen. Wir werden in ein sinnloses Leben hineingerissen, wenn wir uns ziel- und führungslos den Trends der Naturwissenschaften, der Technik und Wirtschaft überlassen. In der heutzutage instrumentell, maschinell und apparatenhaft ausgestatteten Umwelt kommen natürliche Ordnungselemente nicht mehr zum Zuge. Die vom »homo technologicus« in Zweckgefüge verordnete Welt zeigt kalt-seelenlose Funktionalität und Automatenhaftigkeit. Der Sinn des Lebens eröffnet sich dem Menschen jedoch nur in der Polarität von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit. Mit der Wirklichkeit kommt der Mensch immer dann nicht zurecht, wenn er nicht erkennt, daß der von ihm in vielen Anstrengungen aufgebaute Kosmos von Kultur und Zivilisation zugleich eigene Leistung und Gnade, eigenes Werk und Geschenk ist. Solche Polarität gehört zu den Geheimnissen des Lebens. Diese kann man indes, wie der französische Philosoph Gabriel Marcel meint, nicht wie Probleme lösen, sondern man erfährt sich in sie hineingestellt, um sie anzunehmen, zu bejahen, bestehen zu lassen.

Natur selbst ist schon Sinn – und Heimat. Natur- und Heimatlosigkeit ist Sinnlosigkeit. Auch in diesem »Sinn« nennt Friedrich Nietzsche den Nihilismus den unheimlichsten Gast der Neuzeit; dem Nihilismus geht es aber – wie Martin Heidegger interpretiert – um die Heimatlosigkeit als solche.

Letztlich resultiert die Sinnkrise unserer Zeit aus der Tatsache, daß der Mensch sich in seine reine Subjektivität (Ichbezogenheit) zurückzieht und die ihm in objektiver Weltwirklichkeit gesetzten Grenzen und unverrückbaren Existenzbedingungen nicht anerkennen will. Wenn so der »Sinn« für Natur verlorengelht, dann schwindet Sinn überhaupt: Der Mensch findet keinen Halt mehr, er trifft auf keinen Festpunkt mehr, er kreist in sich selbst und um sich selbst.

Naturverlust = Wert- und Tugendverlust

In der Begegnung mit Natur werden Werte und Fähigkeiten »vermittelt«, die dem Zeitgenossen, der sich nur vom technischen Fortschritt begeistern und hinreißen läßt, weithin mangeln. Der Mensch bleibt aber nur dann heil, wenn er »mit« der Natur lebt und ihre lebenspendenden Quellen nicht versiegen läßt. Die heutige Gesellschaft leidet an einem Überschuß technischer Potenz und einem Defizit sittlicher Verantwortungskapazität. Bestimmte Werterlebnisse fallen in einer technisch aufbereiteten Umwelt aus. In einem kontrapunktischen »Katalog« möchte ich einige Plus- bzw. Minuspunkte nennen: zuviel verzweckte Beziehungen – zuwenig Erlebnis des Echten, Unverfälschten, Wachsenden; Sucht nach futurologischer Planung überraschungsfreier Zukunft – Verkümmernng des Sinnes für Geheimnisvolles und Unbegreifliches; Faszination durch technisch Fertiges und rasch Verbrauchtes – Rückgang des Gespürs für Unendliches und Währendes; Zunahme betäubenden Lärms – Abnahme feierlicher Stille und besinnlicher Ruhe; motorisierte Flucht vor sich selbst (auch in gewissen Formen des Massentourismus) – Scheu vor Einkehr bei sich und vor Selbstfindung; Glaube an blendende Äußerlichkeit – schwindende Sehnsucht nach innerer Bereicherung; Hingabe an tote Apparaturen und Maschinen – sinkende Liebe

zum unverfügbar Lebendigen und Ursprünglichen; Verbreitung kalter Rationalität – Versagen der Bildung von Herz und Gemüt.

Bei Verlust der Naturbeziehung des Menschen gehen ihm zugleich auch Tugenden verloren, von denen Humanität lebt. Ohne Sinn für Natur kann der Mensch nur schwer *Gelassenheit* lernen. Wer nichts »seinlassen« kann, der verbarrikadiert sich den Weg zu Selbstfindung und Werterlebnis; denn Werte findet man vor, wie man auf Grenzen stößt. Begegnung mit der Natur lehrt ferner *Geduld* – eine Tugend, die heutigen Menschen um so notwendiger sein dürfte, als die kritische ökologische Lage Entscheidungen abverlangt, die tapfer durchgestanden werden müssen, wo langer Atem not tut, um sich ans Zielufer hinüberzuretten. Erfahrung – im wahrsten Sinn dieses Wortes – der Natur immunisiert den Menschen gegen hektische Ungeduld, die zu rastloser Betriebsamkeit reizt und die verderbliche Illusion nährt, alles sofort in höchster Perfektion herbeizwingen zu müssen. Schließlich entdeckt der Mensch in der Natur eine reiche Quelle echter *Freude*. Be-sinnliche Erfahrung des Lebendigen in der Natur vermag – jedenfalls in dem technologisch noch nicht Verbildeten – eine innere Anmutung und Stimmung friedvoller Freude zu wecken, die von künstlichen Apparaturen nicht ausgehen kann. Kontakt mit der Natur, der freilich nicht forciert sein darf, sondern spontan erfolgt, zeitigt seelische Stimmungen, die nicht von dem »erzeugt« werden können, was technisch verfü-, regulier- und programmierbar ist. Die aus »unprogrammierten« Begegnungen erwachsende Freude ist etwas wesentlich Inneres, nicht billiges Zerstreut- oder flaches Amüsiertwerden.

Umweltproblem = Innenweltproblem

Am praktisch-tätigen Verhältnis des Menschen zur Natur lassen sich seine Gesinnung und Gesittung ablesen. Ethisches Schicksal und Schicksal der Natur sind solidarisch. Beim Propheten Hosea wird der Bedingungszusammenhang von menschlichem Ethos und Betreuung bzw. Veruntreuung der Erde erschütternd zum Ausdruck gebracht: »Es gibt im Lande keine Treue mehr, keine Frömmigkeit, keine Gotteserkenntnis. Meineid und Lüge, Mord, Diebstahl und Ehebruch sind im Schwang. Bluttat reiht sich an Bluttat. Darum trauert das Land und siecht alles dahin, was darin wohnt, samt den Tieren des Feldes und den Vögeln des Himmels. Selbst die Fische im Meer werden dahingerafft« (Hos. 4, 1–3). In der Tat: Die »sterbenden Wälder geben gewissermaßen ein letztes Notsignal, halten uns einen Spiegel vor für das, was in uns an Wäldern gestorben ist« (Joachim Illies). »Der Industrielle, der die Luft verunreinigt, und der Jugendliche, der die Polster in der Eisenbahn aufschlitzt, haben die gleiche Haltung« (Charles Birch). Dies ist richtig; denn in beiden – obwohl in ihren konkreten Auswirkungen recht verschiedenen – Fällen gehen Menschen mit ihrer Umwelt rücksichtslos um. Der Jugendliche, der eben nicht Besitzer eines Fabrikunternehmens ist, benutzt *seine* Möglichkeiten, zerstörerisch zu wirken. Es gibt offensichtlich Zusammenhänge zwischen innerer Einstellung, sittlicher Haltung einerseits und Einwirkung auf Umwelt-Natur andererseits. Umweltverschmutzung ist Innenweltverschmutzung – Umweltverwüstung ist Seelenverwüstung – Zerstörung der Natur verrät ethischen Tod – ökologische Schäden sind Beweise ethischer und emotionaler Zerrüttung. Umweltkrise ist insofern immer schon Innenweltkrise. Ihre Bewältigung ist wesentlich ein menschliches »Binnenproblem«, eine Sache zunächst einmal der Reform innerer Gesinnung.

Revolte der Umwelt – Folge der Entfremdung

Der Mensch wird bedroht von dem, was er selbst produziert. Umwelt ist ja das Ergebnis seiner Hände Arbeit, seiner finderischen Intelligenz und höchstpersönlichen Willensentscheidung. Drastisch formuliert: Der Mensch hat die Umweltkrise ausgedacht, geplant, entwickelt und »in der Tat« geleistet. Er leistet sich die Krise, sie ist ein self-made-Produkt. Die Menschheit hat sich buchstäblich ins technisch-maschinelle »Zeug gelegt« – und nun wirken die Früchte ihrer Anstrengung entfremdend. Was heißt das? Das erstellte Werk wird feindselig, widrig, ja »aggressiv« – diese »Revolte« wird erfahrbar in Verunstaltungen aller Art: ästhetisch (Verschmutzung der Gewässer), akustisch (Lärm), optisch (Verschandelung von Landschaft), odorisch (Verschmutzung der Luft). Da entfaltet sich gnadenlos eine konsequente Folge von Wirkungen, die sich – jedenfalls indirekt – »gegen den Menschen selbst wenden« (RH 15). Ausgerechnet jene Produkte, die ein »beträchtliches Maß an Genialität und schöpferischer Kraft« enthalten, kehren sich radikal gegen den Menschen selbst. Wenn man die Konzeption des spanischen Kulturphilosophen Ortega y Gasset teilt, wonach Technik nichts anderes sei als die »Anstrengung, um Anstrengungen zu vermeiden«, dann kann man sagen: Die Menschen haben im Laufe der Kultur- und Zivilisationsgeschichte die Anstrengung auf sich genommen, die Anstrengung, ohne Technik unbequem leben zu müssen, zu vermeiden. Nun wird ihnen aber »unvorhersehbar« die Anstrengung »aufgehalst«, mit den Folgen der Annehmlichkeit fertig zu werden. Ironie und Tragik zugleich! Wie sagt Theodor W. Adorno: Die Ahnung sei allgemein, Naturbeherrschung webe durch ihren Fortschritt immer mit an dem Unheil, vor dem sie behüten wollte. Hierin besteht auch für Papst Johannes Paul II. das »wichtigste Kapitel des Dramas« der heutigen Menschheit in seiner »breitesten und universellen Dimension«. Angesichts der Bedrohungen durch – zumal

ökologische und militärische – »Fortschritte« komme man nicht von der quälenden Frage los: Wieso wendet sich die »Macht, die von Anfang an dem Menschen gegeben war, um damit die Erde zu beherrschen, gegen ihn selbst und ruft diesen verständlichen Zustand der Unruhe, der bewußten und unbewußten Angst und Bedrohung hervor« (RH 15)?

Was heißt Umweltbewußtsein?

Umweltbewußtsein = Grenzenbewußtsein

Wer besitzt Umweltbewußtsein? Wer sich im Paragraphendschungel z.B. des Abfallbeseitigungsgesetzes auskennt? Wer theoretische Kenntnisse in Physik, Chemie, Botanik, Zoologie hat? Wer sich einer Umweltschutzinitiative anschließt? Sind Menschen, die für stimmungsvolle Waldspaziergänge schwärmen, die der »rustikalen Nostalgie« gegenwärtiger Mode verfallen, umweltbewußt? Diese Fragen dürfen nur bedingt mit einem Ja beantwortet werden. Juristische Kompetenz, naturwissenschaftliche Kenntnisse und politische Mobilisierung können sogar Zeichen der Verdrängung von Umweltbewußtsein sein; möglicherweise agiert und protestiert man, um alltäglich fälligen persönlichen Umweltschonungspflichten vor der »eigenen Haustür« auszuweichen. Umweltbewußtsein setzt nämlich echte Betroffenheit und innere Überzeugung voraus; umweltbewußt ist, wer über die im vielschichtigen Begriff »Umwelt« enthaltenen Zusammenhänge Bescheid weiß und aus diesem seinem ökologischen Wissen im persönlichen Verhalten Konsequenzen zieht. Umweltbewußtsein lebt an der Nahtstelle zwischen Umwelt-Wissen und Umwelt-Gewissen.

Was heißt Umwelt? Der dichte Sinngehalt dieses Begriffs kommt am besten zum Ausdruck, wenn man vom Wort »Ökologie« ausgeht. Es lotet tiefer als die deutsche Vokabel »Umwelt«. »Ökologie« heißt nämlich »Lehre über das

Haus«, über das Haus, in dem wir Menschen als irdische Wesen beherbergende Heimat haben. Menschliche Umwelt gleicht einem Haus, in dem wir Menschen »untergebracht« sind, um leben und überleben zu können. Unsere irdische Behausung besteht nun selbst wieder aus vielen einzelnen »Räumen«. Erst sie alle zusammen machen menschliche Umwelt aus; sie ist ein eines Ganzes: der geologisch-botanisch-zoologisch-klimatologische Wohn- und Lebensraum Erde. Entscheidend ist das störungsfreie Zusammenspiel der verschiedenen Dimensionen. Umwelt hat wahrhaft »komplexen« Charakter: Jede Ebene (sei es der Erdboden, der Wasserhaushalt, die Pflanzenwelt, das Tierreich oder der Luftraum) ist mit der anderen »verwickelt«. Die Sicherung des sogenannten ökologischen Gleichgewichts macht die Gesundheit des Umwelt-Haushalts aus. Von daher bedeutet Umweltschutz die tatkräftige Bemühung, den ökologischen Bestand zu sichern. Umweltschutzmaßnahmen sollten im wesentlichen prophylaktisch sein, nicht erst dann erfolgen, wenn menschliche Umwelt bereits »verunfallt«, in eine Krise oder gar Katastrophe geraten ist. Die dem Menschen als irdische Wohnstätte zugewiesene und anvertraute Umwelt stellt sich zunächst einmal als Natur dar. Umweltbewußtsein ist Naturbewußtsein. Naturbewußtsein ist Grenzenbewußtsein. Umweltbewußtsein umfaßt Kenntnis und Bejahung aller der menschlichen Behausung gesetzten Grenzen. Ja, Behausung ist immer schon Begrenzung. So hat Ökologie bzw. Umwelt »von Hause aus« mit Begrenzung zu tun. Natur ist keine kosten- und folgenlos verbrauch- oder gar verschwendbare Ware, kein wohlfeiler Konsumartikel, sondern ein Lebensraum, eine Um-Welt, deren einzelne »Gebiete« (Wasser, Luft, Bodenschätze) nur beschränkt genutzt, maßvoll ausgenutzt und verantwortlich benutzt werden dürfen. Umweltbewußtsein ist Grenzenbewußtsein.

Umweltbewußtsein und sinnliche Erfahrung

Sollen Umweltbewußtsein und Umweltverantwortung ausgebildet werden, dann müssen ganz elementare, ja banal anmutende Vorbedingungen erfüllt sein. Der Mensch hat in seiner Welt einen anderen Standort als das Tier in seiner spezifisch tierischen Umwelt. Während sich das Tier kraft seines *Instinktes* sicher in seiner Umwelt zurechtfindet, muß sich der Mensch mit seinem *Vernunftvermögen* orientieren und durchsetzen. Es sind die Sinnesorgane, welche das Tier dazu befähigen, den »rechten Weg« zu gehen, sich angepaßt zu verhalten, sinnvoll zu reagieren. Man weiß, wie geschärft die Sinne vieler Tiere sind; einzelne Sinnesorgane (Riechen, Sehen, Hören) können extrem fein und empfindlich ausgebildet sein. Mit Hilfe solch organischer Ausstattung reagieren Tiere zumal Gefahren gegenüber mit erstaunlicher Sicherheit; sie wittern Bedrohung; ihr Alarmsystem setzt sie früh genug in Flucht- oder Angriffsbewegung. Der Mensch aber hat, wie anthropologische Erkenntnisse zeigen (vgl. besonders den Beitrag Arnold Gehlens), mit zunehmender kultureller und vor allem technischer Entwicklung den Instinkt eingeüßt. Menschlicher Instinktverlust wird jedoch kompensiert durch den Gewinn menschlicher Vernunft. Für sie haben die Menschen gleichsam den Preis ihres Instinktes bezahlt.

Die heutigen Umweltprobleme müssen auf dem Hintergrund dieser anthropologischen Daten gesehen werden; ohne diese ist die ökologische Krise gar nicht zu verstehen. Der Mensch hat den Natur-Instinkt immer mehr verloren; so ist er im Umgang mit der Natur unsicher geworden. Aufgrund »ökologischer Desorientierung« haben viele Menschen den »Sinn«, das Gespür, die Antenne für Natur und Natürliches, Naturhaftes verloren. Man könnte so formulieren: Sie haben die Natur nicht mehr »in ihrem Sinn«.

Wenn nun diese – nicht mehr genügend sinnlich wahrgenommene – Natur menschliche Umwelt ausmacht, dann er-

hell, daß Umweltbewußtsein auf *Natur-Sinnlichkeit* aufbauen muß. Es gilt, die menschlichen Sinne(sorgane) für Umwelt zu sensibilisieren. Entwickelt werden muß z. B. der Geruchssinn; denn wie soll mit einem unempfindlichen Geruchsorgan die Gefahr der Luftverunreinigung »gewittert« werden? Wie soll – um ein anderes Beispiel zu nennen – ein Mensch mit verbrauchtem (taubem) Hörsinn gegen die akustische Umweltbelästigung Lärm sensibel und »protestfähig« gemacht werden? Man muß eine Reihe von Fragen stellen: Wird Lärm überhaupt von allen Menschen als Störung, Belästigung und Zumutung empfunden? Gibt es bei der Lärm-Sensibilität vielleicht alters- und geschlechtsspezifische Unterschiede? Welchen Begriff von Lärm hat der oder jener Mensch? Von der Beantwortung solcher Fragen hängt es ab, ob und in welchem Ausmaß von echtem Umweltbewußtsein die Rede sein kann. Wer Umweltbelästigungen nicht als unzutraglich und lebensgefährdend erfährt, der wird nie einen vernünftigen Grund erkennen können, sich einer Bürgerinitiative anzuschließen. Man stelle sich folgende Situation vor: Ein Jugendlicher montiert den Auspuff seines Motorrads ab, fährt durch eine Wohnsiedlung und genießt dabei den so erzeugten höllischen Lärm der Maschine. Danach rast er auf demselben Vehikel zu einer Umweltschutzinitiative, die gegen eine Flughafenerweiterung protestiert und demonstriert, weil sie die damit verbundene zusätzliche Lärmbelästigung für unzumutbar hält. Ein solcher Demonstrant kann gar nicht glaubwürdig sein, weil er offenbar kein Umweltbewußtsein besitzt, und dies deswegen nicht, weil ihm Lärm ja kein Begriff zu sein scheint, sonst würde er ihn nicht selbst erzeugen und seinen Mitmenschen »vor Ort« zumuten. Mit diesem Beispiel soll schließlich auch die Gefahr bedeutet werden, daß sich Menschen sehr leicht z. B. an Lärm gewöhnen. Es ist auch eine Illusion, in lärmintensiven Schulen aufwachsende Kinder für Kampf gegen Lärm motivieren und gewinnen zu wollen; sie sind bezüglich der Einschätzung von noch zumutbaren bzw. nicht mehr zumutbaren Lärmschwellen desorientiert.

Es gibt sogar pathologische Erscheinungen: Menschen, die Lärm als »angenehm« empfinden. Ebenso kann das Geruchsorgan Schaden leiden, wenn es »entschärft« ist, so daß z.B. der erwiesenermaßen schädliche Zigarettenrauch gar nicht mehr als beeinträchtigend »aufgenommen« wird. Umweltbewußtsein lebt nicht zuletzt von einem ausgeprägten ästhetischen Sinn: Wer kein »Auge« für landschaftliche Schönheit besitzt, der kann für die Erhaltung von Landschaft nicht gewonnen und für den Kampf gegen Landschaftszerstörung nicht mobilisiert werden. Zuerst muß der »Sinn« für Landschaft vorhanden sein; Landschaft aber ist ein Gesamt von Menschen, Tieren, Pflanzen, die sich in ein lebendiges Bild fügen.

Es gilt also, die Sinne auszubilden, für bedrohliche Entwicklungen in der natürlichen Umwelt »hellhörig«, feinfühlig zu machen. Ohne sinnenhafte Erfahrung und sinnliche Erlebnisse wartet man umsonst auf Umweltbewußtsein mit der Konsequenz sittlicher Umwelt-Verantwortung.

Ethische Konsequenzen: Ehrfurcht vor der Natur

Umweltbewußtsein ist Grenzenbewußtsein. Grenzen aber werden nur dann anerkannt, wenn der Mensch vor dem ihn Begrenzenden Ehrfurcht hegt. Somit ist Ehrfurcht vor der Natur-Umwelt erste Forderung einer Umweltethik. Ehrfurchtslosigkeit bedeutet ja das Absterben des Sinnes für Werte schlechthin. Ohne ehrfürchtige Einstellung vermag der Mensch die Natur in ihrer Wertigkeit nicht zu erkennen, zu schätzen, zu würdigen. Man darf nicht vergessen, daß Natur und Landschaft ideelle Werte darstellen, die man nicht einfach in einer (mathematisch-wirtschaftlichen) Kosten-Nutzen-Analyse mit materiellen Werten vergleichen kann. Erlebnis und Bereicherung des Menschen durch den Genuß einer harmonisch ansprechenden Landschaft lassen

sich kostenmäßig ebensowenig ausschöpfen, wie sich der Wert der Akropolis von Athen nach dem Handelspreis des darin verbauten Kalziumkarbonats bemessen läßt. Bei den »Primitiven«, die ja über ein erstaunliches Maß an ökologischer Weisheit verfügen, wird Natur als ein »Garten« angesehen, der gehegt und gepflegt werden will. In Agrarhochkulturen lebt der Mensch mit der Natur noch in vertrautem, ja traurem Verhältnis – was nicht ausschließt, daß er mit ihr auf Leben und Tod ringen muß. In der Neuzeit aber wird solch fast intimer Umgang mit der Natur durch forsche technische Eingriffe in natürliche Spiel- und Lebensräume abgelöst. Zunehmend vergißt der industrie-technologisch gesonnene Zeitgenosse, daß er zur Natur gehört und selbst als Naturwesen in die Natur eingegliedert, der Natur gleichsam einverleibt ist. Die Frage ist: Bleibt der Mensch Sachwalter der ihm überantworteten Natur, oder spielt er sich in irrigem Herrschaftsverständnis als Vergewaltiger und brutaler Verunstalter der natürlichen Lebensräume auf? Es muß zum Bewußtsein aller Menschen kommen: Ausschlachtung der Natur und unbeherrschte Ausbeutung ihrer Schätze sind sittlich unerlaubt, weil sie Vermessenheit und Maßlosigkeit verraten. Vielmehr gilt es, einen Lebensstil zu entfalten, der die Natur optimal schont. Schonung aber verlangt Achtung, Ehrfurcht vor den ökologischen Gesetzmäßigkeiten, von deren Wahrung Gedeih und Verderb der menschlichen Wohnstatt abhängen.

Eine neue Art Naturrecht:

Recht auf gute Luft und trinkbares Wasser

Die Natur muß Ausgangspunkt und Maßstab einer Umweltethik werden. Der Natur kommt – wenn auch im uneigentlichen Sinne – das Recht zu, nach ihrer Art, natürlich, d. h. nach den biologischen Gesetzen des Werdens und Ver-

gehens geachtet und behandelt zu werden. Natur ist ja – dem lateinischen Wort »natura« zufolge – das, was im Begriff ist, zu werden – und zu vergehen. Derartige Gesetzmäßigkeiten verlangen ihr Recht. In subjektiver Sicht besagt ökologisches Naturrecht: Die Natur als Natur besitzt Rechte. In objektiver Sicht verhält es sich so: Der Mensch seinerseits hat ein Recht auf diese Natur. Sie ist Gegenstand von menschlichen Rechten. *Naturrecht* ist ein ganz urtümliches *Menschenrecht*. Die auf diesem Planeten »hausenden« Menschen haben ein Recht auf ökologisch heile Um-Welt. Schutz des menschlichen Oikos (»Haus«) ist Pflicht des Menschen, der als Teil dieses Hauses zum verantwortlichen Haus-Halter seiner Umwelt-Wohnung bestellt und beauftragt wurde. Umweltschutz meint also ethisch: Die Natur muß wieder in ihr Recht eingesetzt werden; sie muß wieder zu ihrem Recht kommen. Aus solch ökologischem Naturrecht folgen verschiedene naturrechtlich begründbare Ansprüche, z.B. das *Recht auf gute, atembare, gesundheitsdienliche, lebensförderliche Luft*. Die Rede von einem »*Naturrecht auf gute Luft*« hätte in früheren Zeiten absurd geklungen, in denen Luft und Wasser als nicht-knappe Güter galten, mit denen man deswegen auch nicht hauszuhalten brauchte. Aber diese Auffassung hat im wahrsten Sinne des Wortes »ausgewirtschaftet«.

Naturrecht auf (gute) Luft ist keine Selbstverständlichkeit mehr, muß sie doch teuer erkaufte werden, wie man aus der »Vermarktung« der »Luft«-Kurorte erkennen mag. Luft als teures Gut! Sie gilt es als Lebenselement zu erhalten, gesund zu halten, rein zu bewahren. Ich möchte vom »atmosphärischen Naturrecht« sprechen. Das Menschenrecht auf Leben bleibt blutleere Theorie und billige, ja ironische Phrase, wenn dieses Recht nicht konkretisiert wird. Naturrecht auf gute Luft und bekömmliches Wasser ist urtümliches Menschenrecht.

*Umwelt als Gemeingut ersten Ranges:
Wir atmen alle dieselbe Luft*

Der menschliche Beheimatungsraum Erde stellt ein Gebilde dar, das an Gemeinwohlfülle nicht übertroffen werden kann. Umweltbewußtsein ist echt globales Bewußtsein. Gibt es Gemeinsames, gibt es – um die alte deutsche Sprachform zu gebrauchen – »Gemeineres« als Luft und Wasser? Es gibt gar kein Gemeingut, das all-gemeiner wäre als das ökologische System unserer Erde, auf das wir alle ungeteilt gemeinsam angewiesen sind, wenn wir leben und überleben wollen. Wir alle atmen ein und dieselbe Luft, trinken ein und dasselbe Wasser. Dabei müssen wir drei Aspekte unterscheiden.

Auf der *ersten* Ebene gilt es, die Umwelt-Natur als ein eines Ganzes zu begreifen. Das ökologische System dieser Erde ist eine dichte Einheit, in der sich Veränderungen in einem Teil auf alle anderen Teile auswirken. Umwelt ist ein schlechthin globaler Komplex von Verschränkungen und Zusammenhängen. Entscheidend für die Umweltethik ist der Blick für den gesamten Zusammenhang und für den Zusammenhang des Gesamten. Deswegen ist Umweltschutz mehr als Vogelschutz, mehr als Pflanzenschutz, immer mehr als Lärm- und Gewässerschutz. In der Praxis ist man selbstverständlich auf solche ökologische Arbeitsteilung angewiesen. Bleibt man aber auf derartige Teilaspekte fixiert, sieht man »vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr« – der »Wald« wäre hier eben die Ganzheit Umwelt.

Auf der *zweiten* Ebene kommt es darauf an, daß Mensch und Umwelt zusammen als ein Ganzes und Eines aufgefaßt werden. Der Wohlstand unseres Planeten, das planetare Gemeinwohl, hängt davon ab, ob sich die beiden Größen Natur und Mensch verstehen, ob sie vernünftig »zusammenleben«. Es geht um die Betonung der Einheit der menschlichen und nichtmenschlichen Welt. Natur und Mensch zusammen bilden eine Gemeinsamkeit, das, was in den alttesta-

mentlichen Psalmen »omnis terra« (die ganze Erde) und »universa terra« (die gesamte Erde) genannt wird (vgl. Ps. 65,4). Alle Geschöpfe bilden eine Art Bruderschaft. Eben diese universale, totale und globale Einheit von menschlicher und natürlicher Schöpfung macht Gemeinwohl aus. Umweltethik bedeutet verantwortliche Berücksichtigung der in-nigen Zusammengehörigkeit von Mensch und Natur. »Aus-einandersetzung« mit der Natur glückt nur, wenn man sich mit ihr »zusammen-setzt«.

Auf einer *dritten* Ebene schließlich ist Umwelt auch deswegen ein Gemeingut, weil auch kommende Generationen hier auf Erden eine wohnliche Behausung antreffen wollen. Umweltbewußtsein ist Generationen-Bewußtsein, Umweltethik ist generative Solidarität. Wir heutigen Menschen sind sittlich verpflichtet, die elementaren Bedingungen dafür zu schaffen, daß die Nachkommen nicht nur leben, sondern menschenwürdig leben können; es geht um die Sicherung der Lebensbasis für die Menschheit von morgen, der das Recht auf lebensdienliche Natur nicht abgesprochen werden darf. Wenn wir nur auf die Gegenwart fixiert bleiben und unsere momentanen Bedürfnisse bedenken, dann werden wir der Verpflichtung auf das Gemeinwohl der Generationen nicht gerecht. Der starre und eigensüchtige Blick auf nur aktuelle Not käme – im wahrsten Sinn des Wortes – einem ökologischen »Idiotentum« gleich; ist doch ein »Idiot« jener Mensch, der nur das Eigene kennt und besorgt.

Gerade um der Zukunft willen müssen heute alle Menschen in einer Solidarität der sittlichen Haltung und praktischen Aktion umweltschützend tätig werden. Weil wir sämtliche Naturgüter als Güter einer Gemeinschaft, deren Teil wir sind, zu erachten haben, könnte – um ein konkretes Beispiel anzuführen – eines Tages erwogen werden, jenen, die Wälder hegen und so Umwelt-Gemeinwohl realisieren, staatliche Unterstützung zu gewähren. Wenn die Erde Gemeingut ist, dann leuchtet die Verantwortung aller für das sich auf dieser Erde abspielende gemeinsame Schicksal ein. Wir alle,

die wir in solidarischer Lebensgemeinschaft verbunden sind, machen lebens- und todesentscheidend planetarische Geschichte. Es stimmt: Der »letzte Mopedfahrer, die letzte Waschmittelverbraucherin wirkt negativ an dieser Entscheidung mit« (Carl Amery).

Askese als tätiges Bewußtsein der Grenzen

Umweltethik ist wesentlich eine an Konsumaskese orientierte, d.h. grenzenbewußte Ethik. Askese heißt im klassischen Griechenland Übung, Training. Asket war jener, der um des Sieges im Wettkampf willen freiwillig auf bestimmte Freiheiten verzichtete. Was wollte er? Gewinnen, den Sieg erringen. Um dieses Ziel zu erreichen, versagte er sich manche »Freiheiten«; ohne derartige asketische Einschränkung könnte die Absicht, ans Ziel (des Sieges) zu gelangen, nicht realisiert werden. Ganz allgemein: Askese ist Drosselung bestimmter Freiheiten (das oder jenes zu erwerben bzw. zu verbrauchen), um nicht die eigentlich interessante und lohnenswerte »Freiheit« zur Eroberung des Endzieles aufs Spiel zu setzen. Konsumaskese basiert auf der Einsicht, daß volle Befriedigung und unbeherrschte Erfüllung kurzfristiger, momentan verführerischer Bedürfnisse langfristig ins Unheil treiben. Der Asket kontrolliert sich beim Umgang mit Konsumwaren, bändigt den Trend zum Luxus, schraubt Ansprüche zurück, dämpft den schon von Thomas von Aquin verurteilten »immoderatus amor habendi«, die »maßlose Liebe zum Haben und Besitzen«. Konsumaskese bedeutet Distanz zum überreichen und attraktiven Warenangebot; sie ermöglicht kritische Sichtung von Werbung und Reklame. Der Asket widersteht dem Druck sekundärer Bedürfnisse; er versagt sich Vergeudung und Verschwendung; und er weiß, daß es mit dem Nulltarif für Naturgüter ein für allemal vorbei ist. Ein konkretes Beispiel: Wärme-Energie-Askese (ich

möchte den Begriff »Thermo-Askese« benutzen) meint »sparsamen« Umgang mit Wärmeenergie; diese Form der Askese besagt bewußt geübten, eben sittlich relevanten Verzicht auf – gewiß faszinierende – volle Befriedigung von Wärme-Bedürfnissen. Wenn die Heizenergiereserven nicht unerschöpflich sind, dann sichert nur »thermische Bescheidung« das Weiterleben der menschlichen Gattung. Allein der Verzicht, hier und jetzt Wärme im Überfluß zu erzeugen, gar verschwenderisch zu verbrauchen, belegt glaubwürdige Umweltverantwortung und echtes Umweltbewußtsein. Das Überleben der Menschheit hängt von der Verzichtbereitschaft des einzelnen ab. Dieser darf und kann sich nicht herausreden; denn nicht nur die Entschlüsse der Mächtigen, sondern auch seine eigene überheizte Wohnung und seine ganz individuellen Wegwerfgeohnheiten sind ökologische Sünde.

Askese hat die Aufgabe, den Hang, Natur auszubeuten und wie eine Ware zu »verzehren« (dies ist der eigentliche Sinn von »konsumieren«), zu bremsen, in Zucht (und Maß) zu halten. Papst Johannes Paul II. appelliert an solche Verzichtbereitschaft, wenn er sagt, der Mensch müsse heraus aus der Sklaverei, in die ihn seine eigenen Produkte treiben. Nur so werde der Mensch frei; denn die »konsumistische Verhaltensweise« bringe einen Mißbrauch der Freiheit mit sich (RH 16). Der »homo consumens« gibt sich Genußwaren hin, nicht aber sich selbst. Je mehr er sich an Konsumartikel klammert und darin sein Heil sucht, um so mehr läßt er sich los, sich fallen und wirkt sein eigenes Unheil. Je mehr sich der Mensch auf materiellen Verbrauch ein- und verläßt, um so mehr verfehlt und »verbraucht« er sein humanes Wesen. Persönliche Freiheit, die ja etwas wesentlich Inneres ist, wird durch ein von Warenmengen beraushtes Konsumdenken eingeschnürt und schließlich erstickt. Askese ist dabei nicht Verzicht um des Verzichtes willen, sondern Schaffung des Freiraums, um menschlich leben und überleben zu können. Weil man sich für das Überleben entscheidet, entscheidet

man sich für dessen Bedingung, nämlich für den Verzicht auf das Ausschöpfen aller verfügbaren Konsumangebote.

»Die Menschheit wird nur dann überleben, wenn wir uns auf eine andere, neue Form des Lebens besinnen.« Diese schlichte Feststellung befindet sich im Motto zum Fastenopfer »Misereor« der deutschen katholischen Bischöfe vom Jahre 1977. Die Aufforderung, sich vom Zwang eines reinen Bedürfnisdenkens frei zu machen, muß jedoch auch außerhalb der Fastenzeit Geltung haben. Arrupe, der General des Jesuitenordens, spricht ganz allgemein von der Dringlichkeit einer »Gesellschaft der Genügsamkeit«. Wir dürfen nicht weiter die »Rolle der Reichen und Besitzenden spielen, als Minderheit der großen Masse der Armen gegenüberstehen und ihr gerade noch die Brosamen einer unsinnigen und ungerechten Verschwendung übriglassen« (Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zum Thema »Kernenergie und Lebensstil«). Also: Wir alle müssen genügsam(er) werden. Ob sich jemand diesbezüglich im Alltag engagiert und in bescheidenen, unauffälligen Beiträgen das Seine leistet (für sich, im Kreis der Familie) und so ein »ärgerliches« Zeichen für andere setzt, daran wird man erkennen, ob sein Umweltbewußtsein echt, seine Umweltethik glaubwürdig, seine Umweltverantwortung überzeugend ist.

Die theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung und ihre ökologische »Funktion«

Der Glaube besitzt überragende Bedeutung für eine Umweltethik. Der große Naturwissenschaftler Werner Heisenberg (um nur einen zu nennen) erkannte, daß die Religion eine unverzichtbare Aufgabe hat, sie mache uns Menschen nämlich stets darauf aufmerksam, daß es noch andere Ziele gebe als bloße Machbarkeit und reinen Nutzen. Der von einer »Theologie der Natur« her begründete Glaube an gött-

liche Herkunft der Schöpfungswirklichkeit macht erst jene Ehrfurcht möglich, von der oben als Erstbedingung einer Umweltethik die Rede war. Allerdings wird auch nur jener Mensch, der im Glauben steht, an einen Fortschritt glauben, welcher nicht nach sogenannten Wohlstandsindikatoren gemessen werden kann. Glaube ist die einzige Kraft, die dem Versuch, menschliches Können zu verabsolutieren, zu wehren vermag. Während der rein irdisch gesonnene Mensch alles auf die Karte dieser Erde setzt, erwartet der von christlicher Hoffnung Lebende nicht, daß die Güter dieser Erde (mitsamt den technischen Möglichkeiten) ihm volle Befriedigung oder gar das Glück bescheren können. Christen dürfen sich nicht von der Welt, ihren Reizen und Versprechungen »einkaufen« lassen. Wir müssen der Gefahr ins Auge sehen, als Kreuzesreligion zur Wohlstandsreligion zu werden. Schließlich gewinnt die theologische Tugend der Liebe eine eminent ökologisch-ethische Bedeutung: Was anderes als das Gebot der Liebe vermöchte zu verbieten, daß Natur dem eigensüchtigen, selbstischen, ausbeuterischen Raubbau des Menschen ausgesetzt wird? Der Glaube an den Schöpfungscharakter der Welt entläßt jene Liebe zu allem Lebendigen, ohne die solidarische Verhalten mit der Natur undenkbar ist. Diese theologischen Tugenden ermöglichen erst, eine Umweltethik tragfähig, verpflichtend zu machen. Umweltethik ist im Grunde religiöse Ethik, weil sie die Auffassung, der Mensch sei letztes und einziges Maß aller Dinge, nicht teilt. Christliche Ethik ihrerseits enthält ein optimales Arsenal zur Bewältigung des Umweltproblems als eines letztlich sittlichen Problems, einer menschlichen Aufgabe. Bei der ethischen Aufrüstung kommt den christlichen Glaubensgemeinschaften, den Kirchen, eine führende Rolle zu. Sie brauchen eigentlich nur der »Theologie der Natur« Raum zu geben, deren ethische Konsequenzen profiliert herauszustellen und diese der persönlichen Verantwortung des einzelnen Menschen als sittlich geboten aufzugeben. Nur eine »theologische Betrachtung« der Natur wird den Menschen verbie-

ten, die Natur lediglich funktional auf ihre, der Menschen Bedürfnisse hin zu interpretieren. Gelingt es nicht, Ehrfurcht vor der Natur als göttlicher Schöpfung einzuüben, wird die Menschheit mit der Demontage der Natur fortfahren und so die heute bereits akuten Umweltprobleme weiter verschärfen.

Sind wir für die Natur verantwortlich?

In einer kürzlich von einer Wochenzeitung angeregten Diskussion junger Leute über das Für und Wider der Atomenergie war in einem Beitrag einer Zwanzigjährigen zu lesen: »Die Atomenergie ist nicht die einzige Möglichkeit für uns, die zukünftige Energieversorgung zu sichern. Mögen andere Verfahren, beispielsweise die Nutzung der Sonnenenergie, auch aufwendiger sein, *wir haben Verantwortung gegenüber der Natur, gegenüber uns selbst und unseren Nachkommen*, und es gilt ihr durch umweltbewußtes Verhalten gerecht zu werden. Darum ist selbst ein Kürzertreten im Bedarfsfalle durchaus vorstellbar.«

Weshalb ist diese Äußerung bemerkenswert? Deshalb, meine ich, weil sie ein Problem anspricht, das nicht ungeklärt bleiben darf, wenn unsere Reaktion auf die Umweltprobleme mehr als eine bloße Reaktion sein soll – wenn sie weder durch Gefälligkeits- und Augenblicksentscheidungen (wie bei vielen politischen Verantwortlichen) noch durch rein gefühlshafte Denkweisen (wie bei vielen Naturschützern und Wachstumsgegnern) gesteuert sein soll, sondern durch Normen und Zielvorstellungen, die wir ihrem Inhalt, ihren Voraussetzungen und ihren Konsequenzen nach vorbehaltlos vertreten können und die so unmißverständlich formuliert sind, daß sich ihnen Umweltschutz- und Umweltvorsorgemaßnahmen in einigermaßen präziser Weise zuordnen lassen. Das Problem, das in dem zitierten Beitrag – in dem von mir hervorgehobenen Passus – zur Sprache kommt, ist folgendes: Gibt es eine Verantwortung für die Natur, die unabhängig von unserer Verantwortung für die lebende und zukünftige Menschheit besteht? Muß eine »Umweltethik«, wie sie heute allenthalben gefordert wird, in ihrem normativen Gehalt und Anspruch über die Normen

der herkömmlichen Individual- und Sozialethik hinausgehen oder läßt sie sich in der einen oder anderen Weise auf diese zurückführen? In anderen Worten: Ist eine »Umweltethik« dadurch gekennzeichnet, daß sie Normen aufstellt, die für das Verhältnis Mensch-Umwelt oder Mensch-Natur *spezifisch* sind, oder bedeutet »Umweltethik« lediglich die *Anwendung* von Normen, die für das soziale Verhalten insgesamt gelten, auf den besonderen Bereich der natürlichen Umwelt als einen der zentralen Bereiche menschlicher Bedürfnisbefriedigung? Die bisher vorliegenden Versuche, den Begriff einer »Umweltethik« inhaltlich auszufüllen, haben in dieser Hinsicht oftmals eher nur zu weiteren Fragen als zu Antworten geführt, und nichts liegt näher, als diese Frage einmal explizit und systematisch zu prüfen. Die Autorin des zitierten Beitrags scheint davon auszugehen, daß es eine eigenständige Verantwortung für die Natur über alle humanistisch-altruistischen Moral-, Klugheits- und Selbsterhaltungsnormen hinaus geben muß, und sicher steht sie mit dieser Auffassung gerade heute keineswegs allein. Würde man sie allerdings nach den *Gründen* für diese Sichtweise fragen, könnte es sein, daß es ihr nicht besser erginge als den Gesprächspartnern des Sokrates in Platons frühen Dialogen: daß sie sehr rasch in Verlegenheit geriete und am Ende nicht zu sagen wüßte, was es eigentlich war, das sie zu ihrer Auffassung bewegen hat.

Die Frage, um die es mir im folgenden zu tun ist, ist damit bereits gestellt: Wenn wir – die Menschheit insgesamt wie auch jeder einzelne – Verantwortung dafür tragen, daß die Natur, in der wir leben, nicht unwiederbringlich zerstört, nicht verschandelt und verschwendet und nicht bis in den letzten Winkel ihrer Ursprünglichkeit beraubt wird: ist diese Verantwortung etwas Drittes neben (erstens) dem Klugheitsgebot, unsere Gier nach möglichst rascher und möglichst umfangreicher Nutzung der verfügbaren Ressourcen (einschließlich der Ressource »ökologischer Belastungsspielraum«) so weit zu zügeln, daß unsere eigenen Lebensgrund-

lagen unbeeinträchtigt bleiben, und (zweitens) der altruistischen Maxime, bei der Definition des auf lange Sicht Wünschenswerten die Interessen zukünftiger Generationen – vorbehaltlich unseres begrenzten prognostischen Wissens – in derselben Weise zu berücksichtigen wie die Interessen der Gegenwart? Zugespitzt gefragt: Hätten wir auch dann eine »Verantwortung für die Natur« zu übernehmen, wenn diese weder in der Gegenwart noch in der Zukunft in einem Zusammenhang mit menschlichem Leben und Erleben, mit der Möglichkeit menschlichen Glücks und menschlichen Leidens stünde? Diese Frage geht wohlgerne nicht darauf, ob wir *überhaupt* verpflichtet sind, unsere natürliche Umwelt zu erhalten, Umweltschäden zu beseitigen, das ökologische Gleichgewicht zu wahren, die menschlichen Lebensgrundlagen langfristig zu erhalten – all dies erscheint mir so unzweifelhaft, daß es keiner langen Diskussion bedarf, auch wenn das genaue Ausmaß dieser Verpflichtung nicht leicht anzugeben sein dürfte. Sie geht vielmehr darauf, ob diese Verpflichtung als eine unmittelbare, primäre Pflicht oder lediglich als eine abgeleitete, sekundäre Pflicht besteht. Klugheitsgründe und Vorsorge für die künftigen Generationen mögen bereits zwingend genug sein, uns und andere zu einem die Umwelt schonenden, die Natur schützenden und bewahrenden Verhalten zu verpflichten. Was hier gefragt ist, ist, ob dieserart »anthropozentrischen« Verpflichtungsgründen nicht noch Verpflichtungsgründe anderer Art hinzuzufügen wären, die die Verantwortung für die Natur, die auf Grund der »anthropozentrischen« Kriterien erfordert ist, erweitern oder verschärfen.

Diese Frage läßt sich nicht leichthin abtun – etwa mit dem Verweis auf rationale Evidenz, auf den gesunden Menschenverstand oder irgendeine etablierte Tradition. Eine Überlieferung, die auf diese Frage eine eindeutige Auskunft zu geben vermöchte, existiert genausowenig wie eine inhaltlich bestimmte Auffassung des Common sense. Wer ein bestimmtes Maß an Belastung der Ökosphäre nicht überschrit-

ten sehen möchte, wer für die Erhaltung eines unberührten Landstrichs eintritt, steht auch heute – im Zuge des »Umweltbewußtseins« und der Begrünungsaktionen – gegenüber den Verfechtern von Besiedelungs-, Erschließungs- und Wirtschaftsansiedlungsaktionen nicht weniger unter Begründungsdruck als je, und es ist angesichts der Schwierigkeit, wirklich schlüssige Begründungen für Natur- und Umweltschutzanstrengungen zu formulieren, nicht weiter verwunderlich, daß er sich der Mühe einer rationalen Argumentation nicht selten durch bloße Überredungsstrategien, wenn nicht gar schlichte Manipulation zu entziehen sucht. Ich möchte hier auf zwei Varianten solcher Scheinlösungen kurz eingehen, ohne dabei unterstellen zu wollen, daß sie in irreführender Absicht oder auch nur bewußt begangen würden:

1. offensichtlich zirkuläre Argumente, die das zu Beweisende bereits als bewiesen unterstellen;
2. »naturalistische Fehlschlüsse« von deskriptiven (ökologischen oder medizinischen) Prämissen auf Wert- oder Pflichturteile, die die Einhaltung bestimmter Grenzen in der zivilisatorischen Nutzung der Natur fordern.

Zu diesen Varianten im einzelnen. Offensichtlich zirkulär ist eine Argumentationsstrategie, wie wir sie etwa bei dem Biologen Frank Fraser-Darling, dem Wortführer der amerikanischen Conservation Foundation, finden: Biologisch sei der Mensch der Aristokrat innerhalb des Ganzen der Natur, der Herrscher über Tiere und Pflanzen. Wie aber der ideale Aristokrat der Diener seines Volkes sei, müsse auch der Mensch, der Herr über die Natur, der Diener der ihm unterworfenen nichtmenschlichen Natur sein.¹ Wie sofort zu sehen ist, ergibt sich eine derartige Konsequenz lediglich daraus, daß für den deskriptiven Begriff »Herr« ein partiell normativer Begriff, »Aristokrat«, substituiert wird, der im Gegensatz zu »Herr« bestimmte konventionell festgelegte Rol-

lennormen impliziert. Die eigentliche Frage jedoch – warum sich der Mensch, der Herr über die Natur ist, als »Aristokrat« verstehen soll – wird nicht beantwortet. Ähnliche »persuasive definitions« lassen sich in Herbert Gruhls Umweltpamphlet *Ein Planet wird geplündert* nachweisen. Wiederholt werden hier z.B. die Begriffe »Ausbeutung der Natur« und »Ausbeutung des Menschen« in einem Atemzug genannt,² so als verstünde es sich gewissermaßen von selbst, daß »Ausbeutung« beide Male in derselben – moralisch verwerfenden – Bedeutung verstanden werden könne, während doch gerade erst zu zeigen wäre, daß das, was im Falle menschlicher Subjekte mit Recht als Ausbeutung bezeichnet wird: eine Form von Indienstnahme, die wesentliche Rechte des in Dienst Genommenen verletzt, auf die außermenschliche Natur – die »Erde«³ – übertragbar ist. Denn daß die Erde berechnigte Ansprüche gegen den Menschen hat, die durch eine bestimmte Art der Nutzung durch den Menschen verletzt würden, oder daß sie solche Ansprüche auch nur haben *kann*, ist alles andere als evident.⁴

Das Stichwort »naturalistischer Fehlschluß« bezeichnet die Tatsache, daß keine wissenschaftliche oder andere rein deskriptive Aussage darüber, daß sich das System Natur in einem bestimmten Zustand befindet, mit logischer Notwendigkeit eine bestimmte Bewertung dieses Zustands als wünschenswert oder nicht wünschenswert, gut oder schlecht erzwingt. Die logische Kluft zwischen Aussagen, die Sachverhalte beschreiben, und normativen Forderungen, die Bewertungen ausdrücken und zu Handlungen auffordern, ist unüberbrückbar. Das heißt: Werden Ökologie oder Medizin als rein deskriptive Wissenschaften von der Struktur und Funktion bestimmter komplexer Systeme verstanden, können sie an sich selbst keinerlei Aussagen darüber machen, welche Systemzustände stabilisiert oder modifiziert werden sollten, wie viele Lungenkrebsfälle mehr wir für wie viele Arbeitsplätze mehr in Kauf nehmen sollten und ob wir etwa aus großklimatischen Gründen die Rodung der Waldflächen

in Südamerika zu verhindern suchen sollten. Mediziner und Ökologen, die derartige Aussagen treffen, nehmen normative, politisch-moralische Kriterien zu Hilfe, die nicht denselben wissenschaftlichen Status beanspruchen können wie wissenschaftlich deskriptive Aussagen und jeweils als solche explizit gemacht und der Diskussion ausgesetzt werden müssen. Zu einem »naturalistischen Fehlschluß« läßt vor allem ein Begriff wie der des »Gleichgewichts« ein, der an sich rein deskriptiv funktioniert, aber zumal von ökologischen Laien nur allzu leicht normativ gedeutet wird, so als wäre »Gleichgewicht« *eo ipso* der einzig wünschenswerte, schlechthin optimale Zustand eines Systems, den es nur möglichst lange aufrechtzuerhalten bzw. möglichst rasch wiederzuerlangen gilt. Aber wie die Medizin uns stets nur sagen kann, wie wir leben müssen, wenn wir so gesund bleiben wollen, wie wir es für richtig halten, nicht aber, wie gesund wir leben wollen *sollen*, so kann uns auch die Ökologie stets nur sagen, wie sich die Natur unter bestimmten Bedingungen verhält, nicht aber, was für eine – eine wie stabile, wie produktive, wie weit differenzierte – Natur wir haben sollen. (Die »Grenzen des Wachstums« des Club of Rome sind in keinem einzigen Fall *absolute* Grenzen – Grenzen, die die Natur nicht überschreiten *kann*; sondern es sind von Menschen gesetzte, *normative* Grenzen der Verträglichkeit und Unverträglichkeit, die moralisch und politisch diskutiert werden können.) Daß »Gleichgewicht« nicht schon an sich selbst ein letzter Wert sein kann, macht schon die Überlegung deutlich, daß »Gleichgewicht« immer auch den Verzicht auf Dynamik, Fortentwicklung, Fortschritt zum Besseren bedeutet und daß sich etwa ein Bevölkerungsgleichgewicht historisch nur durch »natural checks« wie Hungersnöte, Epidemien und Kriege aufrechterhalten hat.⁵

Als Strategien der rationalen Begründung umweltethischer Normen sind beide Argumentationsweisen offenkundig ungeeignet. Als letztlich ebenso ungeeignet müssen jedoch

auch Begründungsversuche *theologischer* Art gelten (»theologisch« im Sinne einer herkömmlich theistischen Theologie verstanden), wie sie insbesondere von christlichen Theologen – zumal in der angelsächsischen Welt – in den letzten Jahren vorgetragen worden sind. Anlaß für derartige Begründungsversuche waren die kritischen Anfragen, die im Zuge der »Umweltkrise« von mehreren Seiten an die christliche Überlieferung gerichtet wurden, insbesondere an den schöpfungsgeschichtlichen Auftrag »Machet euch die Erde untertan« (1. Mose 1,28), dem gelegentlich – im angelsächsischen Bereich vor allem durch Lynn White, in Deutschland vor allem durch Carl Amery – sogar ein Gutteil an Schuld an jener Entwicklung bedenkenloser Naturbeherrschung gegeben wurde, die sich heute u. a. in den Umweltproblemen zuspitzt.⁶ Für die christliche Theologie ist dies zum Anlaß geworden, sich mit den Aussagen des Alten und Neuen Testaments zum Verhältnis zwischen Mensch und Natur erneut auseinanderzusetzen. Nur in wenigen Fällen hat dies zu schuldeifrigen Selbstbezüglichungen geführt. Zumeist stand eine durchaus positive Einschätzung des Naturbeherrschungsauftrags, des *Dominium terrae*, im Vordergrund, die Herausstellung der Elemente von Hege und Pflege, Bebauen und Bewahren (1. Mose 2,15), eines zwar herrschaftlichen, aber zugleich erhaltenden und beschützenden, gewaltlosen und väterlichen Umgangs mit der Natur, eine Haltung, die mit der alt- und neutestamentlichen Entsakralisierung der Natur voll vereinbar ist und damit gerade diejenige Differenzia nicht zurücknimmt, durch die sich die christliche Tradition sowohl vom primitiven Animismus wie auch von den stärker pantheistisch gefärbten Religionen des Ostens abhebt.

In der Tat: Die biblischen Schöpfungsberichte lassen sich zu einem guten Teil so lesen, daß trotz der dominierenden Stellung innerhalb der Schöpfung, die dem Menschen kraft seiner Gottesebenenbildlichkeit zukommt, die übrige Schöpfung, insbesondere das Tierreich, nicht ausschließlich zum Ge-

brauch des Menschen geschaffen ist. Hierin unterscheidet sich die alttestamentarische ganz wesentlich von der platonisch-stoischen Tradition. In einem gewissen Maße hat auch die nichtmenschliche Natur eigenständigen Wert, und das *Dominium terrae* impliziert eine Hinordnung der außermenschlichen Schöpfung auf den Menschen nur in dem Sinne, daß die Erschaffung der Pflanzen und Tiere der Erschaffung des Menschen den Boden bereiten, daß sich die Schöpfung im Menschen vollendet, nicht aber in dem Sinne, daß der zuletzt geschaffene Mensch bedingungslos und ohne Einschränkung über alles übrige verfügen darf. Im Gegensatz zu den Weisungen, die nach der Sintflut von Gott an Noah ergehen: »Eure Furcht und Schrecken sei über alle Tiere auf Erden, [...] und alle Fische im Meer seien in eure Hände gegeben« (1. Mose 9,2), ist das Bild, das die Schöpfungsberichte von der (prälapsarischen) Natur entwerfen, das Bild einer Natur, die an sich einen gewissen Wert verkörpert und die der Mensch auch deshalb zu bewahren hat, weil sie an sich bewahrenswert ist. Wenn es heißt, daß »Gott sah, daß es gut war« (1. Mose 1,21), so beschreibt dieses »gut« nicht *nur* das instrumentale Gut-Sein der Natur als Ressource. Wenn der Mensch für die Natur Verantwortung zu übernehmen hat, dann nicht nur, weil es in seinem Selbsterhaltungsinteresse liegt, seine Lebensgrundlagen zu schonen, sondern weil er Sorge zu tragen hat für die Kreatur, die ihm zu treuen Händen übergeben ist. Als bloße Ressource andererseits kommt insbesondere die nicht-fühlende und nicht-belebte Natur zur Sprache: das Pflanzenreich und die anorganische Materie, wobei als Nutznießer dieser Ressourcen nicht nur die Menschen, sondern ebenso die höheren Tiere gesehen werden (z. B. 1. Mose 1,30) – Ausdruck nicht nur der ontologischen Nähe und wechselseitigen Einfühlbarkeit von Mensch und Tier, sondern auch der spezifisch nomadischen Kultur, an der sich die Autoren der alttestamentlichen Texte orientierten, einer Kultur, in der Mensch und Tier als eng aufeinander angewiesene Partner einer

feindlichen, das Überleben beider immer wieder in Frage stellenden subanimalischen Natur gegenüberstanden. (Dem entspricht, daß nur die Tiere, nicht aber die Pflanzen und die übrige subhumane Natur in den Bund Gottes mit Noah – 1. Mose 6,9f. – aufgenommen werden.)

Ein derartiges als »Bebauen und Bewahren«, als »Stewardship« des Menschen für die Natur verstandenes *Dominium terrae* gehört zu den Bestandteilen der christlich-abendländischen Tradition, die in der gegenwärtigen Suche nach Regulativen für das menschliche Handeln gegenüber der Natur theoretisch rekonstruiert und praktisch reaktiviert werden sollten. Das heißt jedoch nicht, daß die Begründung dieses Modells in der Weise erfolgen kann, wie sie von der Theologie traditionell gegeben worden ist. Denn wenn wir, wie es hier geschehen soll, nach einer rationalen Begründung umweltethischer Normen fragen, zeigt es sich bald, daß jeder Versuch, theologische Aussagen wie die vom göttlichen Herrschaftsauftrag zur Begründung moralischer Normen heranzuziehen, zu Schwierigkeiten führen muß.

Dies wird sichtbar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß »Verantwortung für die Natur« – wie z.B. Kant gesehen hat⁷ – in zweierlei Weise interpretiert werden kann, einerseits als Verantwortung *gegenüber der Natur*, andererseits als Verantwortung *in Ansehung der Natur*. Nur nach der ersten Lesart bestehen die Pflichten, die für unser Verhalten gegenüber der Natur gelten sollen, gegenüber der Natur selbst und nicht primär gegenüber einem Dritten, z.B. Gott. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Bedeutungen von »Verantwortung« ist uns implizit durchaus geläufig. Wenn wir etwa von der Verantwortung eines Vaters für seine Kinder sprechen, wissen wir, daß die Verantwortung in diesem Falle gegenüber den Kindern selbst besteht, während wir dann, wenn wir etwa von der Verantwortung des Arbeiters für das Funktionieren einer gewissen Maschine sprechen, wissen, daß hier eine Verantwortung nur *in Ansehung der Maschine* besteht und allenfalls *gegenüber* dem Vorge-

setzten oder dem Besitzer der betreffenden Maschine. Faßt man die biblischen Schöpfungsgeschichten nun so auf, daß Gott dem Menschen deshalb Verantwortung für die Natur überträgt, weil diese von sich aus diese Verantwortung fordert, d. h. an sich selbst Gegenstand menschlicher Pflichten ist, kann eine Begründung menschlicher Verantwortung für die Natur durch den Schöpfungsauftrag des *Dominium terrae* schwerlich als eine theologische Begründung bezeichnet werden, da die Natur in diesem Falle ja auch dann der Hege und Pflege würdig wäre, geschont und geschützt werden müßte, wenn es Gott nicht gäbe. Gott spielte in diesem Falle lediglich die Rolle des Lehrers oder des Erziehers, der den Menschen in vorgängig bestehenden Pflichten unterweist und deren Anerkennung und Erfüllung kraft Autorität erzwingt. Die eigentliche Frage, warum denn die Natur diese Verantwortung von sich aus fordert, wäre weiterhin offen – einer Antwort auf diese Frage wären wir keinen Schritt nähergekommen. Der Herrschaftsauftrag der Schöpfungsgeschichte kann nun aber auch so verstanden werden, daß die Natur erst vermöge dieses Auftrags einen Gegenstand von Hege und Pflege für uns darstellt, daß also Gottes Wille konstitutiv dafür ist, daß wir für die Natur Verantwortung tragen, und nur diese Version verdient, im eigentlichen Sinne theologisch genannt zu werden. Es ist diese Interpretation des *Dominium terrae*, die die Tradition der »Stewardship« meint, auf die John Black⁸ hingewiesen hat: »Steward« ist der Ausdruck der Authorized Version für eine Rollenbeschreibung der Haushalterschaft, die Luther mit »Hausvogt« (1. Mose 15,2) übersetzt; der »Steward« ist der Verwalter, der in Abwesenheit seines Herrn dessen Güter in ihrem Bestand zu erhalten und gegen Bedrohungen zu verteidigen hat. Mag er sich mit dem Gut des Herrn auch so weit identifizieren, daß er bereit wäre, es um seiner selbst willen zu erhalten und zu schützen, so besteht seine Pflicht primär doch gegenüber seinem Auftraggeber, nicht gegenüber der Sache, die den mehr oder weniger zufälligen Gegenstand

seiner Gehorsamspflicht darstellt. Der Herrschaftsauftrag, der von Gott an den Menschen ergeht, ist ein Befehl. Es kommt nicht darauf an, ob der Sinn dieses Befehls von dem, an den er ergeht, eingesehen wird oder nicht. Und die Pflicht, ihm zu gehorchen, besteht ganz unabhängig von der Art der Motive, die den Herrn veranlaßt haben mögen, den Befehl zu erlassen. Diese Motive mögen rein selbstbezogen, auf Selbsterhaltung oder Selbstverherrlichung gerichtet sein.

Versteht man aber den Herrschaftsauftrag in dieser letzteren – spezifisch theologischen – Weise, ist er zur Begründung moralischer Normen des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur (oder zur Begründung moralischer Normen überhaupt) kaum geeignet. So viel folgt bereits aus dem bloßen Begriff einer moralischen Norm schlechthin. Denn eines der definierenden Kennzeichen moralischer – im Unterschied zu religiösen, juridischen Normen oder Normen der Etikette – ist der von ihnen erhobene Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Allgemeingültigkeit heißt dabei zweierlei: daß die Norm für alle Personen und alle Situationen eines bestimmten allgemeinen Typs gilt, nicht nur für irgendwelche bestimmten Individuen, bestimmte Situationen, bestimmte Regionen oder Zeiträume (daß sie ausschließlich mit Hilfe von Allgemeinbegriffen und unbestimmten Kennzeichnungen formuliert ist), und daß sie *im Prinzip* gegenüber jedermann rational gerechtfertigt und gegenüber jedem, der ihre Geltung bezweifelt, einsichtig begründet werden kann. Eine theologische Normenbegründung muß an dieser letzteren elementaren metaethischen Bedingung scheitern. Denn da sie wesentlich auf Glaubensüberzeugungen beruht – insbesondere der von einem persönlichen Schöpfergott, der als Subjekt eines Herrschaftsauftrags an die Menschen gedacht werden kann –, die entweder rational nicht begründbar oder aber mit rationalen Argumenten inkommesurabel sind, läßt sie sich prinzipiell nur denjenigen einsichtig machen, die diese Glaubensüberzeugung teilen, kann also z. B. bereits von einem Buddhisten nicht akzeptiert werden,

auch wenn er der begründeten Norm selbst voll und ganz zustimmt. Daß eine theologische Begründung moralischer, allgemeinverbindlicher Normen unmöglich ist, besagt natürlich nicht, daß eine Norm, für die faktisch eine theologische Begründung unternommen wird, nicht gerechtfertigt oder begründet sein kann oder daß eine Norm, die mit einer bestimmten theologischen Tradition verknüpft ist, nicht mit anderweitigen Mitteln als begründet ausgewiesen werden kann. Gesagt ist damit lediglich, daß sie nicht mit den Mitteln als begründet erwiesen werden kann, die diese Tradition selbst bereitstellt. Wenn es so ist, daß die außermenschliche Natur als Selbstzweck ernst genommen werden muß und uns unabhängig von dem Nutzen, der uns aus ihr erwächst, »Stewardship« für sie auferlegt ist, dann ist es mit dem Hinweis auf einen selbst wiederum nicht begründeten Auftrag, diese Stewardship zu übernehmen, nicht getan. Denn die normative Autorität dieses Auftrags kann nur von dem anerkannt werden, der zuvor die Autorität des Auftraggebers anerkannt hat.

Die Frage, die wir zu stellen haben, wenn wir uns auf keine der geschilderten Begründungsstrategien einlassen wollen, lautet also: Gibt es eine im eigentlichen Sinne ethische Begründung dafür, die Natur als an sich selbst schützens- und bewahrenswert zu betrachten und sich im zivilisatorischen Umgang mit ihr entsprechend zu verhalten? Ich möchte mich einer Antwort auf diese Frage auf einem Weg nähern, der möglicherweise zunächst als Umweg erscheinen wird, aber sehr bald zum Kern des Problems zurückführt, über die Überlegung nämlich, daß Begründungen moralischer Normen dem Prinzip nach von zweierlei Art sein können: teleologisch oder deontologisch, »verantwortungsethisch« oder »gesinnungsethisch«. Teleologisch begründet wird eine Norm durch die außermoralischen Güter, die durch die Existenz und Befolgung der Norm realisiert werden; deontologisch begründet wird eine Norm durch den eigenständigen moralischen Wert der Befolgung der Norm unabhängig von

den Gütern, die durch die Normbefolgung realisiert oder an der Realisierung gehindert werden, bzw. durch eigenständige moralische Vollkommenheiten, für die die Normbefolgung konstitutiv ist. Teleologische Begründungen liegen nahe für Normen wie für die der Klugheit, der Nächstenliebe oder der Aufrichtigkeit – die jeweils außermoralischen Werten dienen, dem eigenen Wohlergehen, dem Wohlergehen des anderen und der Gewährleistung wechselseitigen Vertrauens; deontologische Begründungen für Normen wie die der kooperativen Fairneß – daß der, der vom Nutzen einer gemeinschaftlichen Unternehmung profitiert, sich auch an den Kosten beteiligt und vice versa – oder der sozialen Verteilungsgerechtigkeit, Normen, die nicht so sehr die Verwirklichung von außermoralischen Werten wie Lust, Glück oder »Wohlfahrt« fordern als vielmehr die Verwirklichung solcher Werte in jeweils spezifischer Weise einschränken und ergänzen. Die Normen, die jeweils teleologisch – z.B. utilitaristisch – oder deontologisch – z.B. mit dem kategorischen Imperativ Kants – begründet werden, brauchen sich dabei inhaltlich keineswegs zu unterscheiden. Zu einem großen Teil sind die von Teleologen und Deontologen vertretenen Moralprinzipien deckungsgleich, unterschiedlich sind nur jeweils die Begründungsweisen, die zur Rechtfertigung dieser Normen herangezogen werden.

Ein gutes Beispiel dafür, wie eine *deontologische* Begründung von Normen des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur aussehen kann, findet man bei Kant. Kant vertritt in der *Metaphysik der Sitten* bezeichnenderweise die Auffassung, daß der »Hang zum bloßen Zerstören (spiritus destructionis)⁹ [...] in Ansehung des Schönen obgleich Leblosen in der Natur« die Verletzung einer Pflicht des Menschen *gegenüber sich selbst* darstelle, deshalb, weil »es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne

Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreiches)«. ¹⁰ Kant verurteilt den Vandalismus also nicht wegen des Schadens, den er stiftet, der außermoralischen Werte wegen, die ihm zum Opfer fallen (so würde der teleologische Ethiker argumentieren), sondern allein wegen seiner Auswirkungen auf die Moralität selbst.

Eine ganz ähnliche Behandlung erfahren bei Kant die Tierquälerei und die »martervollen physischen Versuche«, die im Namen der Naturwissenschaft (der »Spekulation«) angestellt werden, aber insofern entbehrlich sind, als sie zu keinen Ergebnissen verhelfen, die nicht auch auf andere, weniger schmerzvolle Weise zu gewinnen sind. Nach Kant sind solche Praktiken allein aus dem Grunde verurteilenswert, daß sie dazu beitragen könnten, daß das Mitgefühl am Leiden »im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältnisse zu anderen Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird«. ¹¹

Ein anderes Beispiel für eine charakteristisch deontologische Begründung von Normen in bezug auf die Natur liefert die katholische Moraltheologie. Thomas von Aquin folgend, ist die katholische Moraltheologie bemüht, Tierquälerei als Sünde zu verurteilen, ohne deshalb jedoch menschliche Pflichten gegenüber dem Tier anerkennen zu müssen. Nach Jone ist die unnötige Schmerzzufügung bei Tieren sündhaft sowohl wegen der »Befriedigung sadistischer Triebe, die damit manchmal verbunden sein können«, als auch wegen der Gefahr der Verrohung für den Tierquäler. Im übrigen stehe Tierquälerei »im Widerspruch zur Vernunft, die verbietet, ohne Grund Qualen und Tod zu verursachen«. ¹² Dieses letzte Argument ist freilich recht wenig stringent. Warum – so möchte man fragen – verbietet denn die Vernunft, »ohne Grund Qualen und Tod zu verursachen«? Doch offensichtlich wegen des Leidens, das in »Qualen und Tod« impliziert ist. Würde diese Konsequenz jedoch explizit gemacht, wäre

der rein deontologische Standpunkt, der einen Rekurs auf außermoralische Güter (und außermoralische Übel) verbietet, verlassen. Fraglich wäre überdies, ob die Ablehnung von Pflichten gegenüber Tieren (»Pflichten gegen das Tier kann der Mensch nicht haben, weil es keine persönliche Selbständigkeit hat«) dann noch aufrechtzuerhalten wäre.

Zweierlei fällt an diesen Beispielen für eine deontologische Normenbegründung auf: zum einen, daß von ihnen stets nur eine negative Antwort auf unsere Frage nach dem Selbstzweckcharakter der Natur zu erwarten ist; zum anderen, daß diese Antwort – so viel läßt sich, meine ich, hier schon sagen – sich eigentümlich dogmatisch und forciert annimmt: daß sie die von der Sache her naheliegende Begründungsrichtung – vom Übelcharakter des Leidens in der Natur zur moralischen Verwerflichkeit der Übelzufügung – umkehrt und die Verhaltensnormen gewissermaßen in der Luft hängen läßt.¹³ Selbstzweck kann für eine deontologische Ethik stets nur die moralische Vollkommenheit des Menschen, niemals die der außermenschlichen Natur sein. Falls die Moral überhaupt so etwas wie einen Zweck hat, soll dieser nur wieder in ihr selbst zu finden sein; das moralisch Verwerfliche an der Tierquälerei kann also nur darin bestehen, daß sie der Moral selbst abträglich ist. Aber diese Sichtweise ist, gemessen an unserer unvoreingenommenen moralischen Erfahrung, im höchsten Grade unangemessen und unplausibel. Weder Kant noch die katholische Moraltheologie negieren die Leidensfähigkeit des Tiers aufgrund metaphysischer Prinzipien, wie es etwa Descartes und Malebranche mit der These von der Unbeiseltheit der Tiere getan haben. Beide lassen keinen Zweifel daran, daß sie Grausamkeit gegen Tiere als Grausamkeit verabscheuen und etwa Vivisektion nur so weit zulassen, als sie einen Nutzen für den Menschen verspricht. Gleichwohl lassen sie sich durch ihre jeweiligen ethisch-metaphysischen Vorurteile von einer sachangemessenen Beurteilung des Falles abhalten – Kant insbesondere durch sein Prinzip, daß nur

der Mensch Subjekt *und* Objekt von Pflichten sein kann, in letzter Instanz durch seine Theorie des intelligiblen Subjekts, nach der moralische Relationen einzig zwischen intelligiblen Subjekten bestehen können und Pflichten gegenüber bloß phänomenalen Entitäten wie den Tieren ebenso wenig denkbar sind wie Pflichten gegenüber der regulativen Idee Gott. Dennoch werden diese Pflichten von Kant nicht schlechthin geleugnet, sondern als »Pflichten gegen sich selbst« reinterpretiert, was im Falle der Pflichten gegenüber Gott zu dem kuriosen Resultat führt, daß es »Pflicht des Menschen gegen sich selbst« wird, zum Nutzen seiner Moralität »Religion zu haben«.¹⁴

Selbstzweck kann die Natur nur im Rahmen einer teleologischen Ethik sein, die moralische Pflichten auf außermoralische Werte zurückbezieht; und als ein solcher in der außermenschlichen Natur zu realisierender Wert drängt sich die Leidensfreiheit der fühlenden Natur, wie sie dank den Bemühungen der Tierschutzbewegungen mittlerweile in der ganzen Welt zum Gegenstand einklagbarer Schutzgesetze geworden ist, unmittelbar auf. Tierquälerei zu unterlassen, ist Pflicht, insofern die Natur leidensfähig ist, und diese Pflicht reicht ebenso weit, wie die Leidensfähigkeit der Natur reicht. Es ist kein Zufall, daß der Begründer des englischen Utilitarismus, Jeremy Bentham, der erste war, der Pflichten des Menschen gegenüber den Tieren auf theoretischem Niveau formuliert hat: »The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?«¹⁵ Das Verbot der Tierquälerei folgt unmittelbar aus dem utilitaristischen Prinzip der Minimierung von Leiden, und die Utilitaristen des 19. Jahrhunderts sind Bentham in ihrer Einbeziehung der Tiere in die Ethik ausnahmslos gefolgt – ohne allerdings irgend Genaueres darüber zu sagen, welches Gewicht tierischem Leiden in der Abwägung der Folgen menschlichen Handelns zukommen soll oder, was auf dieselbe Frage hinausläuft, inwieweit es mit menschlichem Leiden vergleichbar ist. Dieses Defizit der utilitaristischen

Theorie ist alles andere als überraschend. Denn trotz des weitgehenden Konsenses darüber, daß Tierquälerei moralisch verwerflich ist, dürfte sich im einzelnen kaum Einigkeit darüber erzielen lassen, wo genau Tierquälerei beginnt – bei welcher Art von Leidenszufügung, auf welcher Entwicklungsstufe des tierischen Nervensystems – und wieviel Leidenszufügung bei Tieren durch wieviel vermiedenes menschliches Leiden aufgewogen wird. Dies nicht nur, weil es schwierig ist, einen übergreifenden Maßstab zu definieren, der tierisches mit menschlichem Leiden vergleichbar macht, und auch nur annähernd zu bestimmen, wie viele Tierexperimente mit Umweltgiften durch wie viele potentielle Verbesserungen der Umweltqualität legitimiert sind, wieviel Vivisektion durch einen zu erwartenden Fortschritt der Medizin gerechtfertigt sind usw. – ich lasse es dahingestellt sein, ein wie großer Teil der durchgeführten Tierversuche (etwa in der physiologischen Psychologie) überhaupt einem vernünftigen praktischen oder wissenschaftlichen Zweck dient und nicht vielmehr nur der Karriere des einzelnen Forschers –, sondern auch vor allem deswegen, weil es nicht leicht ist, einen Begriff davon zu gewinnen, wie tierisches Leid – tierischer Schmerz, tierischer Streß, tierische Verzweiflung (an deren Existenz wir angesichts der Familienähnlichkeit menschlichen und tierischen Ausdrucksverhaltens kaum zweifeln können) – sich gewissermaßen »von innen« anfühlt. Es ist z.B. nicht zu übersehen, daß es in der gegenwärtig zum Teil erbittert geführten Debatte um die Hähnchen- und Eierfabriken und ähnliche, nach rein ökonomischen Kriterien optimale Nutzungen tierischer Ressourcen nur zu einem geringeren Teil darum geht, wie schutzwürdig Tiere insgesamt sind, oder darum, eine um wieviel billigere Eierproduktion eine um wieviel grausamere Tierhaltung aufwiegt, als vielmehr darum, mit welchem Recht man überhaupt davon sprechen kann, daß das Huhn unter den Unzuträglichkeiten seines biologischen Arbeitsplatzes »leidet«. Moralische Entrüstung hat in diesem Punkte eine sachliche

Klärung dieser Frage leider allzu häufig verhindert, und es ist zu bedauern, daß gerade Verfechter des Tierschutzgedankens in dieser Hinsicht ihre gute Sache durch eine allzu undifferenzierte Argumentation diskreditiert haben. Ein gutes Beispiel dafür liefert bereits John Salt, einer der Klassiker des Tierschutzes, der etwa bewußt auf jede Unterscheidung zwischen »höheren«, leidensfähigen und »niederen«, bewußtlos-vegetabilischen tierischen Lebewesen verzichtet und auf so problematische wie suggestive Sätze zurückgreift wie »Schmerz ist Schmerz, ob er Menschen oder Tieren zugefügt wird«.¹⁶ Aber soweit wir überhaupt wagen dürfen, hierüber etwas auszusagen, dürfte doch so viel klar sein, daß der Schmerz eines vernunftlosen Tiers und der Schmerz eines selbstbewußten, reflexionsfähigen menschlichen Subjekts nicht ohne weiteres auf eine Stufe gestellt werden können. In stärkerem Maße als beim Tier ist der Schmerz beim Menschen in einen Horizont von Erwartung und Erinnerung eingebettet, kann vor und nach seinem Eintreten durchlebt werden; und das Selbstbewußtsein des Menschen führt nicht nur dazu, daß der Schmerz mehrfach gespiegelt und dadurch verstärkt wird, sondern auch dazu, daß sich der Mensch seinen Schmerzen in unverwechselbarer Weise ausgeliefert und anheimgegeben weiß.¹⁷ Während das Tier die Schmerzen, die es hat, nur fühlt, wissen wir immer auch zugleich, daß wir sie fühlen, und diese reflexive Struktur ist aus den Schmerzen, so wie wir sie kennen, nicht wegzudenken.

An der Verwischung der Unterschiede zwischen tierischem und menschlichem Schmerz ist die Philosophie im übrigen nicht ganz unschuldig gewesen. Das gilt insbesondere für die Philosophie Schopenhauers, auf die sich die Verfechter des Tierschutzes immer wieder berufen und die sich in der Tat mit der Eindringlichkeit, mit der sie die Einbeziehung des Tierschutzes in die Moralphilosophie forderte, unschätzbare Verdienste erworben hat. Schopenhauer, von dem wir wissen, daß er kein »schöneres Gebet« kannte als »Mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei bleiben«, und der der

Moral des Christentums zu Recht vorwarf, die Tiere unberücksichtigt gelassen zu haben,¹⁸ hat nämlich den Tieren nicht nur – im Gegenzug zu Descartes und Kant – Leidensfähigkeit, sondern zugleich auch – anders als die klassischen Utilitaristen – Selbstbewußtsein zuerkannt und davon gesprochen, daß der »jedem Tiere, selbst dem kleinsten und letzten, innewohnende grenzenlose Egoismus [...] hinlänglich bezeugt, wie sehr die Tiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewußt sind«. Bei dem, was Schopenhauer hier als »Egoismus« bezeichnet, dürfte es sich jedoch um nichts anderes als den Selbsterhaltungstrieb bzw. die der Selbsterhaltung dienenden Reaktionsmuster handeln, Phänomene also, die ganz unabhängig von einem Selbstbewußtsein existieren können; und auch ein so suggestives Argument wie dieses: daß, »wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, [...] er auf das deutlichste innewerden [würde], welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt«,¹⁹ kann kaum zeigen, daß wir berechtigt sind, bei den höheren Tieren von einem Selbstbewußtsein, wie es für den Menschen charakteristisch ist, von einem Kantischen »Ich denke« zu sprechen.

Halten wir nun als Zwischenergebnis fest, daß wir Pflichten und damit Verantwortung gegenüber der außermenschlichen Natur insoweit haben, als diese leidendfähig ist, wobei diese Pflichten je nach der Leidensfähigkeit des Tiers unterschiedlich schwer wiegen und allemal weniger schwer wiegen als die entsprechenden Pflichten gegenüber menschlichen Subjekten, schließt sich für den Moralphilosophen unmittelbar eine weitere Frage an: Wenn es so ist, daß wir verpflichtet sind, Tiere sowohl durch Unterlassung von Leidenszufügung als auch durch handelndes Eingreifen vor Leiden zu bewahren – haben die Tiere zugleich auch ein *Recht* darauf, von uns vor Leiden bewahrt zu werden? Denn erst wenn wir diese Frage nach einem der Pflicht korrespondierenden Recht beantwortet haben, sind wir uns nicht nur

über den Inhalt, sondern auch über den Status der Pflichten, die wir gegenüber den Tieren haben, im klaren. Interessanterweise ist diese Frage nach dem *Status* der Pflichten von Menschen gegenüber Tieren von den wenigen Philosophen, die sich mit dieser Frage auseinandergesetzt haben, ganz unterschiedlich beantwortet worden, und es ist aufschlußreich, ihre Argumente an dieser Stelle kritisch in Augenschein zu nehmen.

Die meines Erachtens erhellendste und subtilste Arbeit, die u. a. dieser Frage gewidmet ist, stammt von Joel Feinberg.²⁰ Feinberg trifft zunächst eine wichtige, aber leicht zu übersehende Unterscheidung zwischen der *logischen* Frage, ob Tieren im Prinzip Rechte zugeschrieben werden können – ob Tiere geeignete Subjekte für so etwas wie Rechte sind –, und der *normativen* Frage, ob Tiere, falls sie Rechtssubjekte sein können, solche Rechte tatsächlich besitzen. Viele Argumente, die darauf abzielen, Tieren den Besitz von Rechten streitig zu machen, sind logische Argumente gegen die *Möglichkeit*, Tieren Rechte zuzuschreiben, etwa daß Tiere, wenn sie per impossibile Rechte hätten, sich keinen Begriff von diesen Rechten machen könnten oder daß sie etwaige Rechte in keiner Weise selbst geltend machen könnten. Gegen diese Art Argumente weist Feinberg überzeugend darauf hin, daß wir es offensichtlich ohne weiteres mit unserem Begriff von Rechten vereinbaren können, etwa Schwachsinnigen und Kleinkindern Rechte zuzusprechen – insbesondere auch gesetzlich kodifizierte Rechte –, die von diesen nicht selbst geltend gemacht werden können, sondern von Eltern, Vormündern, Staatsorganen usw. wahrgenommen werden, und daß nicht zu sehen sei, warum das, was Unmündigen zugestanden wird, nicht auch Tieren zugestanden werden soll, zumindest in Form eines *moralischen* Rechtsanspruchs. Die *Möglichkeit* der Zuschreibung von Rechten impliziert nun aber noch nicht, daß wir zu einer solchen Zuschreibung tatsächlich bereit sind, d. h. daß Tiere solche Rechte tatsächlich besitzen. Nach Feinberg ergibt sich diese Konsequenz erst

dann, wenn erstens gilt, daß Tiere als mögliche Subjekte von Rechten in Frage kommen, und zweitens gilt, daß wir die Pflicht haben, Tiere vor unnötigen Leiden zu bewahren: Sind Tiere einerseits geeignete Subjekte von Rechten und besteht darüber hinaus die Pflicht, sie vor Leiden zu bewahren, haben sie ein Recht darauf, vor Leiden bewahrt zu werden.

Folgt man dieser Argumentation allerdings konsequent, gelangt man zu einer Schlußfolgerung, die alles andere als plausibel ist: daß nämlich jedes Rechtssubjekt, dem in einer bestimmten Situation Hilfe zu leisten wir moralisch verpflichtet sind, ein moralisches Recht auf diese unsere Hilfeleistung hat. Feinbergs Argumentation hebt damit die Unterscheidung zwischen sogenannten vollkommenen (Rechts-) und unvollkommenen (Liebes-)Pflichten auf, die in der Tradition der philosophischen Ethik eine bedeutende Rolle gespielt hat und immer auch mit einer Abstufung der relativen Dringlichkeit dieser Pflichten verknüpft war. Vollkommenen Pflichten steht auf seiten des Pflichtobjekts ein Recht gegenüber, während unvollkommenen Pflichten, insbesondere der Pflicht zur Wohltätigkeit, kein solches Recht gegenübersteht.²¹ Feinbergs Argument würde demgegenüber dazu zwingen, die Pflicht zur Wohltätigkeit auf den Bereich dessen einzuschränken, worauf der jeweils Begünstigte ein moralisches Recht hat – was natürlich keineswegs bedeutet, daß Feinberg weniger weitreichende Pflichten der Wohltätigkeit anerkennen muß als jemand, der die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten beibehält, da es ja sein kann, daß er bereit ist, den Bereich dessen, worauf Menschen ein *Recht* haben, entsprechend auszudehnen. Dennoch läßt sich zeigen, daß Feinbergs Prämisse zumindest für ein verbreitetes und respektables System normativer Ethik zu Absurditäten führen muß, nämlich für den sogenannten Nutzensummen-Utilitarismus, dessen Grundprinzip es ist, die Gesamtsumme des Nutzens (des »Glücks«) in der Welt zu maximieren. (Der Durchschnitts-

nutzen-Utilitarismus vertritt demgegenüber das Prinzip, den *durchschnittlichen* Nutzen der jeweils Lebenden zu maximieren.) Denn unter Umständen kann dieses Prinzip für den Utilitaristen eine moralische Pflicht implizieren, potentielle Rechtssubjekte allererst zu produzieren – wie z.B. immer dann, wenn er Grund zu der Annahme hat, daß »die Welt noch einen mehr ernähren könnte« und daß dieser zusätzliche Lebende ein Leben erwarten darf, das zumindest nicht ausgesprochen unglücklich genannt zu werden verdient. In diesem Falle stellt die Produktion von Nachkommen für den Vertreter des Nutzensummen-Prinzips eine unabweisbare Pflicht dar – wie sie z.B. der englische Utilitarist William Paley im 18. Jahrhundert explizit formuliert hat –, aber es wäre absurd zu sagen, daß diese Nachkommen ein *Recht* darauf hätten, geboren zu werden, da sie ja erst dann als Rechtssubjekte in Frage kommen, wenn sie das Licht der Welt erblickt haben.²² Feinbergs zentrale Prämisse kann daher nicht ohne Einschränkung gelten.

Die Gegenthese zu Feinbergs These – daß Tiere keine möglichen Subjekte von Rechten sind – ist von John Passmore vertreten worden.²³ Weder sei die Existenz von gesetzlichen Beschränkungen des menschlichen Handelns gegenüber Tieren ein Anlaß, Tieren Rechte zuzusprechen, da ansonsten auch Landschaften Rechte hätten, noch folge dies aus der Beschränkung der Verfügungsrechte des Menschen über die Tiere, wie sie sich im Zuge der Tierschutzbewegung ergeben hat, wie ja auch dadurch, daß jemandem das Recht entzogen wird, einen bestimmten Fluß zu verschmutzen, diesem Fluß nicht etwa dadurch ein Recht zugesprochen wird, nicht verschmutzt zu werden. Gegen alles dies ist freilich nichts einzuwenden. Aber dennoch übersieht Passmore etwas Entscheidendes: daß wir nämlich im Falle von Tieren etwas sagen können, was wir im Falle von Landschaften und Flüssen nicht sagen können, nämlich daß wir ihnen *gegenüber* die Pflicht haben, sie nicht zu quälen, daß wir es ihnen *schuldig sind*, sie nicht unnötigen Schmerzen auszusetzen. Den ge-

setzunglichen Regelungen des Landschaftsschutzes entsprechen andererseits keinerlei Pflichten, die *gegenüber* den zu schützenden Landschaften bestehen, Pflichten, die wir gegenüber diesen Landschaften wahrzunehmen hätten. Wenn es eine Pflicht gibt, Landschaften nicht zu verunstalten, dann nur als eine Pflicht, die (mit Kant gesprochen) in Ansehung der Landschaft besteht, die nicht der Landschaft selbst geschuldet ist, sondern den gegenwärtig und zukünftig in dieser Landschaft Lebenden, den Betrachtern dieser Landschaft, denen, die darin aufwachsen usw.

Ein gangbares Kriterium für die Zuschreibung von Rechten, das sowohl Feinbergs extreme Lösung umgeht als auch den Einwänden Passmores gerecht wird, könnte demnach folgendermaßen lauten: X hat immer dann ein Recht gegenüber Y, wenn Y eine Pflicht *gegenüber* X hat. Entscheidend ist die Präposition »gegenüber«. Sie erfordert die Existenz eines Korrelats, und insofern mögen die Nachgeborenen zwar ein Recht darauf haben, eine halbwegs unversehrte Umwelt hinterlassen zu bekommen, niemals aber ein Recht darauf, allererst zu existieren. Dagegen steht unserer Pflicht, Tiere nicht zu quälen, nach der von mir vorgeschlagenen semantischen Konvention ein Recht dieser Tiere gegenüber, vor Schmerzen bewahrt zu werden, da Pflichten des Tierschutzes *gegenüber* den Tieren als fühlenden, leidensfähigen Lebewesen bestehen. Diese Konsequenz erscheint mir sowohl unseren aufgeklärten Intuitionen als auch unserem Sprachgefühl angemessen, ohne daß damit die Frage nach der Berechtigung der Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten präjudiziert wäre. Einen weiteren Vorteil dieses Kriteriums sehe ich darin, daß es ohne den Begriff des *Interesses* formuliert ist (der in diesem Zusammenhang bevorzugt ins Spiel gebracht wird) und die Zuschreibung von Rechten damit von der weiteren Frage abtrennt, ob Tieren Interessen zugestanden werden können oder nicht. Der Begriff des *Interesses* ist zu schillernd und verfänglich, um als Grundlage einer solchen Zuschreibung dienen zu kön-

nen. Leonard Nelsons These etwa, daß Tiere deshalb als Rechtssubjekte (wenn auch nicht als Pflichtsubjekte) betrachtet werden müssen, weil sie *Interessen* haben,²⁴ liegt ein Begriff von Interesse zugrunde, der so etwas wie das logische Produkt aus dem Begriff des *Bedürfnisses* und dem Begriff des *Bewußtseins* darstellt: Tiere sind Inhaber von Rechten, insoweit sie Bedürfnisse haben, bedürftig sind – und nicht nur in jenem objektiven, bewußtseinsunabhängigen Sinn von »bedürfen«, in dem auch die Pflanzen bedürftig sind, d. h. bestimmter ökologischer Bedingungen »bedürfen«, wenn sie überleben wollen. Henry J. McCloskey, der gerade umgekehrt auf den Interessenbegriff zurückgreift, um Tieren den Besitz von Rechten streitig zu machen, da Interessen von Tieren gerade nicht prädzierbar seien,²⁵ rückt andere semantische Dimensionen des Begriffs des Interesses in den Vordergrund: daß Interessen von Interessenssubjekten als »Anliegen« empfunden und entsprechend geltend gemacht werden können – in dem Sinne, in dem man etwa von Kleinkindern und Schwachsinnigen sagen kann, daß sie kein Interesse daran *haben* oder *nehmen*, was in ihrem Interesse liegt und was von anderen in ihrem Interesse getan wird.

Bis hierhin ist nur von der fühlenden außermenschlichen Natur die Rede gewesen. Können oder müssen wir aber auch dort von einer Verantwortung gegenüber der Natur in einem primären, unabgeleiteten Sinne sprechen, wo diese – soweit wir das sagen können – mit keinerlei Form von Bewußtsein begabt ist, im materiellen, pflanzlichen und tierisch-vorbewußten Bereich? Können oder müssen wir der Natur auch in ihrer unfühlenden Gestalt eine »eigene Würde und [...] eigenen Wert« zugestehen, hat sie einen Anspruch darauf, daß wir ihr im Geiste des Franz von Assisi mit einem »Gefühl der Solidarität, der Brüderlichkeit«²⁶ begegnen? Wenn wir diese Frage zu beantworten versuchen wollen, müssen wir uns über eines im klaren sein: Diese Frage kann erst dann sinnvoll gestellt werden, bezeichnet erst dann ein wirkliches Problem, wenn *vorausgesetzt* ist, daß die Entzau-

berung der Natur nicht rückgängig zu machen ist, daß ein Zurückfallen in magische oder mythische Naturbilder ausgeschlossen ist. Magischen oder mythischen Weltdeutungen ist die Erfahrungsgrundlage weitgehend entzogen. Schon das »romantische« Naturerleben, wie es etwa von der literarischen Romantik thematisiert wurde, setzte die Entzauberung der Natur voraus. Daß Götter und Geister in Bäumen, Tieren, Gestirn und Gewitter keine rein theoretische oder rein ästhetische, die Phänomene erklärende und verklärende, sondern zuallererst eine praktische Funktion haben – als Schutzgeist, als Dämon, als etwas, was geachtet, angerufen, besänftigt oder überlistet werden muß –, versteht sich von selbst. Zum Problem wird die Frage nach dem Selbstzweckcharakter der unbeseelten Natur nur im Rahmen einer Kultur, die die Natur längst enteelt hat. Wer die unfühlende Natur als mehr denn als eine für menschliche Zwecke zur Verfügung stehende Ressource betrachten möchte, steht in unserer Kultur unter Begründungszwang. Er muß Argumente beibringen. Die zwei zentralen Argumente, die für einen Selbstzweckcharakter der unfühlenden Natur gemeinhin vorgebracht werden, seien im folgenden kurz diskutiert: ein lebensmetaphysisches und ein ästhetisches Argument. Wohl am vollständigsten ausgeführt findet sich das lebensmetaphysische Argument, an das ich denke, im philosophischen Werk Albert Schweitzers, der seine »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« nicht nur theoretisch durchdacht, sondern vor allem auch konsequent praktiziert hat. »Grenzenlose Verantwortung allem Lebendigem gegenüber« ist der Leitsatz von Schweitzers Ethik, und diese Ethik impliziert eine Verantwortung für die lebende Natur (nicht also für die ganze Natur), wie wir sie schärfer nur noch in der Ethik des indischen Jainismus ausgebildet sehen. Obwohl Schweitzers Ethik eine deskriptive Unterscheidung zwischen »höheren« und »niederen« Formen des Lebens durchaus anerkennt, verzichtet sie doch ganz bewußt auf eine ethische Differenzierung zwischen Höherem und Niederm und

läßt keinen Zweifel daran, daß auch das pflanzliche Leben, selbst noch Mikroorganismen wie der Erreger der Schlafkrankheit, der dem menschlichen Auge erst mittels des Mikroskops sichtbar wird, als etwas Geheiligtetes betrachtet und im praktischen Verhalten als solches respektiert werden soll.²⁷

Nicht nur die Tötung von Tieren zum Zweck menschlicher Nahrungsbeschaffung – jede im Dienste des »höheren« Lebens stehende Vernichtung von Leben stellt für Schweitzer die schuldhaftige Bewältigung eines unaufhebbaren Konflikts dar: »Der Mensch hat dann, wenn ein Leben dem anderen geopfert werden muß, die Verantwortung für das geopfert Leben zu tragen.«²⁸ Albert Schweitzers Lehre ist nicht, wie man vielleicht zunächst annehmen möchte, in einem metaphysischen Pantheismus oder Panentheismus begründet. Zwar ist die Grundlage dieser Ethik religiös, aber divinisiert, zum Absoluten erhoben wird nicht so sehr die Natur als vielmehr das christliche Liebesgebot selbst. Es wird von Schweitzer so umfassend interpretiert, so rigoros universalisiert, daß es alles Lebendige, Höheres wie Niederes, einbegreift, als eine »ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe«. Wie weit sie reicht, wird deutlich, wenn Schweitzer sich als einen »Massenmörder von Bakterien« bezeichnet,²⁹ davon spricht, daß er sich Schuld auflädt, wenn er das kleinere von zwei unausweichlichen Übeln ergreift – eine Schuld, die nur dadurch abzutragen sei, daß die Kreatur nicht nur vor Schaden bewahrt, sondern ihr »alles irgend mögliche Gute« angetan wird.³⁰

Vielen dürfte es schwerfallen, Schweitzers Ethik in ihrer Radikalität verstehend nachzuvollziehen. Aber ein gewisser Schlüssel zum Verständnis der Lehre von der »Ehrfurcht vor dem Leben« mag darin zu finden sein, daß diese Ethik bei Schweitzer nicht nur als eine ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe, sondern zugleich als eine »ethische Mystik« gekennzeichnet wird. Und bei näherem Hinsehen drängt sich mehr und mehr der Eindruck auf, daß die eigentlichen Wur-

zeln von Schweitzers »Weltanschauung« in einer durch und durch mystischen Welterfahrung zu suchen sind. Die Sprache, in der Schweitzer seine zentrale Erfahrung, die Begegnung zwischen Mensch und Natur, beschreibt: »Licht, das in der Finsternis scheint«, »Erlösung aus der Welt«, »Seligkeit«, »Hingabe«, »Aufhebung der Selbstentzweiung«, ist die Sprache der Mystik, wie sie uns in den unterschiedlichsten Religionen und Kulturen begegnet und die über die Zeiten hinweg so auffällig gleich klingt, daß wir von einer wahrscheinlich phylogenetisch angelegten, zu allen Zeiten wesentlich identischen »mystischen« Erlebnisform sprechen müssen, die in jeweils historisch spezifischer Weise metaphysisch oder religiös ausgedeutet wird. Albert Schweitzer, hierin ein Kind seiner Zeit, deutet die von ihm erlebte unio mystica mit der lebendigen Natur in Begriffen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik – als die Begegnung zwischen zwei Gestalten eines zugrunde liegenden einheitlichen Lebenswillens: »Wenn ich ein Insekt aus dem Tümpel rette, so hat sich Leben an Leben hingegeben, und die Selbstentzweiung des Lebens ist aufgehoben.«³¹

Schweitzers »ethische Weltanschauung« kann nicht anders als mit dem größten Respekt betrachtet werden. Aber die lebensmetaphysische Selbstdeutung, von der seine Ethik untrennbar ist, muß diese als Grundlage einer verallgemeinerungsfähigen Konzeption menschlicher Verantwortung für die Natur ungeeignet erscheinen lassen. Die moralischen Erfahrungen, auf denen diese Ethik fußt, sind private, ja idiosynkratische, und bezeichnenderweise scheint Schweitzer selbst eine über die Grenzen seiner persönlichen »Weltanschauung« hinausgehende allgemeine Verbindlichkeit für diese Ethik nicht gefordert zu haben. Einmal aus dem Bezug zum jeweils privaten mystischen Erleben herausgelöst, verstrickt sie sich in Antinomien, die sich rational nicht auflösen lassen. Etwa dann, wenn Schweitzer schreibt: »Mitleid ist zu eng, um als Inbegriff des Ethischen zu gelten. Es bezeichnet ja nur die Teilnahme mit dem leidenden Willen zum Leben.

Zur Ethik gehört aber das Miterleben aller Zustände und aller Aspirationen des Willens zum Leben, auch seiner Lust, auch seiner Sehnsucht, sich auszuleben, auch seines Dranges nach Vervollkommenung.«³² Hier wird ein metaphysisches Prinzip, der Wille zum Leben, in einer Weise personalisiert, zumindest »mentalisiert«, wie es einem ästhetisierend-poetisierenden Weltgefühl anstehen mag, nicht aber einer auf Allgemeingültigkeit bedachten Ethik. Wie soll ein »Wille zum Leben« Lust und Schmerz empfinden können? Nur für ein fühlendes Wesen sind Lust und Schmerz definiert, und daß Bakterien und Viren (Manifestationen des »Willens zum Leben«) eine Form von Bewußtsein haben – wie rudimentär auch immer –, wird auch von Schweitzer nicht angenommen. Versucht man andererseits, die Redeweise von Lust und Schmerz als lediglich metaphorisch zu verstehen, stellt sich sofort die Frage, ob die Sache, die durch die Metapher beschrieben wird – die biologischen Prozesse von Phylogenese und Ontogenese –, nicht im Grunde ethisch irrelevant ist und ob hier nicht vielleicht von bestimmten Eigenschaften einer Metapher (wie so oft in der Metaphysik) vorschnell auf entsprechende Eigenschaften der Sache selbst geschlossen wird.

Das vielleicht stärkste Argument für einen Selbstzweckcharakter auch der unbeseelten Natur ist ein ästhetisches Argument: Wo immer der Mensch in eine ästhetische Beziehung zur Natur tritt, wo er Natur als schön erlebt, ist die Natur durch einen spezifischen Zug von Autonomie, Selbständigkeit, wenn nicht sogar Selbstgenügsamkeit gekennzeichnet. Schön erscheint uns Natur nur da, wo sie uns in ihrem An-sich-Sein entgegentritt, wo sie nicht unmittelbar funktional ist; oder, besser: nur in den Aspekten, in denen sie nicht unmittelbar funktional ist, vermag Natur schön zu sein. Das Leben der Natur, das sich dem Menschen in der ästhetischen Relation in ihren sinnlich-ästhetischen, beglückend-erotischen Qualitäten erschließt, hat sein Zentrum in sich, ruht in sich selbst, ist eine in sich geschlossene Gestaltung – und

diese dürfte der ästhetische Kern aller lebensmetaphysischen Deutungen, auch der Albert Schweitzers, sein. Die Natur als Subjekt zu betrachten, als Wesen mit Selbstzweckcharakter, mit »eigener Würde« – bietet sich das aus diesem Blickwinkel nicht quasi von selbst an?

Aber hier dürfen wir uns durch Suggestivfragen nicht irreführen lassen. Denn zunächst trifft dieser Aspekt auch auf Gegenstände zu, für die ein Selbstzweckcharakter, eine »eigene Würde« kaum je postuliert wird, auf Artefakte, allen voran dasjenige Artefakt, das wir Kunstwerk nennen und das seine quasi-naturhafte Autonomie, seine Vollkommenheit gerade darin hat, daß die Spuren der Artifizialität in ihm vollkommen getilgt erscheinen, daß es, indem es die Natur in ihren eigenen Gestaltungsprinzipien überbietet, den Schein einer Natur an sich hat, die über sich selbst hinausgewachsen ist. Die Autonomie des Artefakts braucht der der »gewachsenen« Natur in nichts nachzustehen; das individuell Unverwechselbare, das Physiognomische eines alten Baumes (Tucholsky: »Einen alten Baum umschlagen – das ist eine Art Mord«), hat sein genaues Pendant in der Individualität, der Beredtheit eines schönen alten Hauses. Und zum anderen ist daran zu erinnern, daß wenn die Natur innerhalb der ästhetischen Relation als Subjekt erscheint, dieser Subjektcharakter doch bloßer Schein ist, daß die Natur nur so lange Subjekt ist, als sie vom Menschen unter ästhetischen (im Gegensatz etwa zu wissenschaftlichen oder lebensweltlichen) Gesichtspunkten wahrgenommen wird. In Abwandlung einer Frage von Herbert Marcuse³³ ließe sich vielleicht formulieren: Die Natur ist nicht nur eine Produktivkraft – sie besteht auch »um ihrer selbst willen« und – in *dieser* Daseinsweise – *für den Menschen*. Damit wird der Selbstzweckcharakter der Natur zugleich bekräftigt und negiert. So sehr die Natur innerhalb der ästhetischen Sichtweise als Subjekt, als An-sich erscheint, so ist dieser Selbstzweckcharakter objektiv doch bloßer Schein. Werthaft bestimmt ist Naturschönheit lediglich in Relation zum Betrachter, der sie genießt, und eine

wohlgeordnete Natur, die niemals und unter keinen Umständen ein möglicher Gegenstand der Betrachtung durch ein fühlendes Wesen sein kann, ist nicht wertvoller und nicht weniger wertvoll als eine mißgestaltete Natur, zu deren Definition es gehört, daß sich zu keinem Zeitpunkt irgend jemand an ihrer Mißgestaltetheit stört.³⁴ Wüßten wir mit Gewißheit, daß der Planet Erde vom Jahre 2000 bis in alle Ewigkeit für Menschen unbewohnbar wäre, gäbe es keinerlei ethischen oder ästhetischen Grund, warum wir die Welt nicht als Müllhalde hinterlassen sollten. Naturschutzideologen wie Herbert Gruhl, die es vor einem derart »geplünderten Planet« schauert, müssen auf andere Weise zu begründen versuchen, warum sie auch dann noch von einer »Unterdrückung der Natur« sprechen möchten, wenn weder das Erleben von Menschen noch das Leiden von Tieren zur Debatte steht, sondern lediglich eine problematische »Schönheit an sich«. Mit alledem ist selbstverständlich nicht gesagt, daß der Naturschutz keine gute Sache wäre oder daß es keine guten Gründe dafür gibt, die Natur vor zivilisatorischen Eingriffen zu schützen. Gute Gründe gibt es genug: ökologische (etwa die Erhaltung der Artenvielfalt aus Gründen der ökologischen Stabilität), wirtschaftliche (etwa die Erhaltung von Erholungsfreiräumen und das Offenhalten möglichst vieler und vielfältiger medizinisch-pharmazeutischer Nutzungsmöglichkeiten), wissenschaftliche und eben ästhetische Gründe.³⁵ Alle diese Gründe beziehen sich letztlich auf einen irgendwie gearteten Nutzen des Menschen, nicht auf einen Nutzen der Natur selbst. Der Vielfalt, Offenheit und Anpassungsfähigkeit der menschlichen Bedürfnisse und Nutzenvorstellungen entspricht die Vielfalt dessen, was als Ressource – als Mittel menschlicher Bedürfnisbefriedigung – in den Blick kommt. Und insofern der Mensch ein Bedürfnis danach kennt, die Welt der Dinge mit einem phänomenal von jedem Bedürfnis abgelösten, selbständigen – ästhetischen oder metaphysischen – Wert auszustatten, ist die Natur Ressource für ihn auch in dem Sinne, daß sie die

metaphysische Durchdringung, die religiöse Kontemplation, die ästhetisch-erotische Besetzung erlaubt. Das heißt: Auch ästhetische Ressourcen sind Ressourcen; auch mit ihnen ist haushälterisch, also »ökonomisch« umzugehen. Nicht das ist das Problem, daß unsere Beziehung zu der uns umgebenden Natur eine ökonomische ist, das Problem ist, daß die ästhetische Ressource Natur ökonomisch und politisch ernster genommen werden sollte, als es heute noch immer der Fall ist, daß ästhetische Ressourcen auch da, wo sie keinen Marktpreis haben, mit einem angemessen hohen »Schattenpreis« im Planungsprozeß berücksichtigt werden. Ein Preis bei oder nahe bei Unendlich wäre vor allem da anzusetzen, wo zu befürchten ist, daß Naturzerstörungen irreversibel sind und nicht nur die jetzige, sondern auch die nachfolgenden Generationen in ihren Erfahrungs- und Erlebnismöglichkeiten ernstlich beschneiden. Die kurzfristige Behebung eines Beschäftigungs-, Kapitalverwertungs-, Prestige- oder Karriereproblems kann niemals die irreversible Zerstörung eines erhaltenswerten Stadt- oder Landschaftsbildes rechtfertigen. Ästhetische Ressourcen – dieser Begriff besagt auch, daß Objektivierung, ja Planung in Hinsicht auf die Natur nicht nur deshalb erfordert ist, um die Natur für den Menschen bewohnbar zu erhalten und zunehmend bewohnbar zu machen, sondern gerade auch, um die Grundlagen für diejenigen Erlebnisse erhalten und neu zu schaffen, in denen die Natur die Züge ihres Geplantseins, die Spuren menschlicher Arbeit abwirft und als Subjekt, als etwas um seiner selbst willen Existierendes, wahrgenommen werden kann – so wie wir es bei kunst- und planvoll gezüchteten Gewächsen, etwa in einem alten Park, immer schon tun. Was not tut, ist nicht ein Verzicht auf Objektivierung, sondern eine Einbeziehung der Natur in den Horizont des Planbaren – unter dem Leitgedanken der Hege und Pflege, des klugen, verantwortungsvollen und vorausblickenden Dominium terrae.³⁶ Eine solche Einbeziehung der Natur gehört, wie insbesondere der Planungstheoretiker Erich Jantsch hervorgehoben hat, zu

den großen *technischen* Aufgaben der Zukunft. Sie ist eine um nichts weniger technische Aufgabe als die Zähmung der Natur durch Landwirtschaft, die Stabilisierung des Ökosystems durch Umweltpolitik und eine an der Zukunft und ihren Bedürfnissen orientierte Rohstoffausbeutung. Ein harmonisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur darf nicht mit einem romantisch-verklärenden oder einem mytisch-irrationalen Verhältnis zur Natur verwechselt werden. Ohne zielstrebige rationale Planung kann es mit der Natur – und insofern auch mit uns – nur schlimmer werden.

Anmerkungen

- 1 Siehe Frank Fraser-Darling, »Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt«, in der vorliegenden Ausgabe S. 9, 19.
- 2 Herbert Gruhl, *Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik*, Frankfurt a.M. 1975, S. 204.
- 3 Gruhl, ebd. – Ausbeutung in diesem Sinne ist zu unterscheiden einerseits von Ausbeutung im Sinne der Ausbeutung eines Rohstoffvorkommens, der Nutzung einer Ressource, andererseits von Ausbeutung im Sinne von Raubbau, in dem Sinne, daß wir »uns den Bodenschätzen gegenüber im wesentlichen wie in einem Selbstbedienungsladen ohne Kasse verhalten« (Meyer-Abich). Ausbeutung im ersten Sinne ist moralisch neutral, insofern die Nutzung einer Ressource nicht an sich schädlich oder verwerflich zu sein braucht. Im zweiten Sinne – im Sinne von Raubbau – ist die Verwendung von »Ausbeutung« moralisch verwerfend, meint aber weniger die Verletzung von irgendwelchen Interessen der Natur als vielmehr die Verletzung der Überlebensinteressen der Spezies Mensch.
- 4 Nicht weniger bezeichnend für Gruhls alt-agrarische, explizit technik- und industriefeindliche Denkweise sind Wendungen wie die vom »Eroberungskrieg gegen die wehrlos gewordene Natur« (S. 41, 220) oder die vom »Krieg des Fortschritts«, der »letzten Endes ein Krieg gegen die Erde« sei (S. 99f.). Leider werden die philosophisch-weltanschaulichen Überzeugungen, die diesen Äußerungen zugrunde liegen, bei Gruhl nur in Ansät-

zen sichtbar (neben dem Glauben an einen persönlichen Schöpfergott – S. 165 – finden sich Anklänge an Albert Schweitzers Lehre von der »Achtung vor dem Leben in allen seinen Erscheinungsformen in der Natur«, S. 274) und bleiben in ihrem Verhältnis zueinander ungeklärt.

Ob die »Ausbeutung der Natur« und die »Ausbeutung des Menschen« in irgendeiner Weise *kausal* zusammenhängen, läßt sich kaum schlüssig angeben. Zweifelhaft ist in jedem Falle, ob die historische Erfahrung eine derart enge Korrelation zwischen der Unterdrückung der nichtmenschlichen Natur und der Unterdrückung der menschlichen Natur nahelegt, wie sie von mancher Seite behauptet wird. Der Rationalisierungsprozeß, durch den die Entwicklung der Industriegesellschaft charakterisiert war und der die menschliche Beherrschung der äußeren Natur perfektioniert hat, hat nicht nur die Unterdrückung der menschlichen Natur in der Moral des viktorianischen Zeitalters auf einen Höhepunkt geführt, sondern auch die Emanzipationsbewegungen und die »permissive society« ermöglicht, die wir heute erleben. Im übrigen dürften sich ebenso viele Beispiele für ein Zusammengehen von Natur- und Tierliebe mit Grausamkeit gegenüber Menschen finden lassen (als notorische Beispiele können hier einige Nazi-Größen dienen) wie für ein Zusammengehen von Naturliebe und Menschenliebe, wie wir es bei Albert Schweitzer finden.

- 5 Blackstone versucht, naturalistischen Fehlschlüssen im Zusammenhang mit dem Begriff des Gleichgewichts dadurch aus dem Wege zu gehen, daß er ihn kurzerhand mit dem Begriff des Wünschenswerten und moralisch Vertretbaren zusammenfallen läßt. Dieser Ausweg kann kaum befriedigen. Wenn der Begriff des »Gleichgewichts« aller ökologischen Konnotationen beraubt wird, ist nicht zu sehen, warum wir nicht ganz auf ihn verzichten können. Siehe William T. Blackstone, »Ethics and Ecology«, in: W. T. B. (Hrsg.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, Ga., 1974, S. 26–28.
- 6 In Gerhard Liedkes vielzitiierter Arbeit »Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes« (in: Ernst von Weizsäcker, Hrsg., *Humanökologie und Umweltschutz*, Stuttgart/München 1972, S. 36–65) wird dieser Vorwurf nicht nur im wesentlichen akzeptiert, sondern sogar in die Interpretation der Schöpfungsgeschichte selbst hineingenommen. Nach Liedke ist der göttliche

Auftrag zum Dominium terrae ambivalent: Die Herrschaft des Menschen über die Natur steht sowohl unter dem Segen Gottes als auch im Kontext menschlicher Schuld, insofern sie »Unterdrückung und Unterwerfung der Tiere und der Erde« impliziert (S. 44). Insofern sei das Herrschaftsverhältnis zwischen Mensch und Natur letztlich durch ein »kooperatives«, »partnerschaftliches« Verhältnis zu überwinden. Exegetisch dürfte Liedkes Position nur schwer mit der Tatsache vereinbar sein, daß der Herrschaftsauftrag an den Menschen im biblischen Schöpfungsmythos bereits vor dem Sündenfall ergeht und daß im übrigen auch vom sechsten Schöpfungstag gesagt wird, daß alles »sehr gut war« (1. Mose 1,31).

- 7 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), Tugendlehre, Ethische Elementarlehre, § 17.
- 8 Vgl. John Black, *The Dominion of Man. The Search for Ecological Responsibility*, Edinburgh 1970, S. 44–72.
- 9 Eine eigentümliche Rolle, auf die Passmore hingewiesen hat (John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London 1974, S. 124), spielt der »spiritus destructorius« in der Ethik Alexander Baumgartens, dessen *Metaphysica* (1739) Kant seinen Vorlesungen zugrunde legte. Bei Baumgarten steht die Verurteilung der Zerstörungslust zwar in einem Abschnitt der *Ethica philosophica*, der den »Pflichten gegenüber anderen, die nicht Menschen sind«, gewidmet ist, zu denen auch die religiösen Pflichten gehören (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ethica Philosophica*, Halle ³1763, Nachdr. Hildesheim 1969, S. 265), die Begründung dafür ist jedoch überraschenderweise rein anthropozentrisch: daß der Spiritus destructorius, der »Geist der Verwüstung«, nur allzu leicht zum Zündstoff (fomes) für allerlei Grausamkeiten werden könne.
- 10 Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 17.
- 11 Ebd.
- 12 Heribert Jone, *Katholische Moraltheologie*, Paderborn ¹⁸1961, S. 179.
- 13 Dasselbe gilt für eine rein tugendethische Begründung, derart etwa, daß Maßhalten, Bescheidenheit, Askese in unserem Verhalten gegenüber der Natur bereits insofern geboten sind, als sie überhaupt – und in allen Lebensbereichen – geboten sind. Unsere moralische Hochschätzung solcher Einstellungen, Charakterdispositionen und Verhaltensmaximen ist nicht unabhängig von der Hochschätzung der Folgen (für die anderen wie für den Han-

delnden selbst), die sich aus der Ausübung dieser Dispositionen und Maximen im allgemeinen ergeben.

14 Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 18.

15 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1789, Kap. 17, Abschn. 1, § 4, Anm.

16 John Salt, *Die Rechte der Tiere*, Berlin 1907, S. 21.

17 Andererseits ist das Tier seinen Schmerzen auch wiederum in stärkerem Maße ausgeliefert, insofern es über geringere Möglichkeiten verfügt, seine Schmerzen zu beseitigen oder zu lindern und bei Schmerzen von kurzer Dauer das Aufhören der Schmerzen nicht antizipieren kann.

18 Arthur Schopenhauer, *Grundlage der Moral* (1840), § 19.

19 Ebd.

20 Joel Feinberg, »Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen«, in der vorliegenden Ausgabe S. 150.

21 Moraleschichtlich fällt auf, daß in den letzten Jahren eine deutliche Tendenz zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen »vollkommenen« und »unvollkommenen« Pflichten auch im politischen Leben und in der Öffentlichkeit bestanden hat, insofern von seiten der sozial oder international jeweils relativ Benachteiligten nicht nur an die Hilfsbereitschaft der Bessergestellten appelliert wird, sondern im Sinne »sozialer Rechte« (bzw. eines bedürfnisorientierten Gerechtigkeitsbegriffs) zunehmend ein *Recht* auf die Hilfeleistung der anderen geltend gemacht wird. Diese Tendenz ist besonders im Verhältnis zwischen den Entwicklungsländern und den entwickelteren Ländern spürbar. Da eine Instanz, bei der ein solches Recht eingeklagt werden kann, nicht in Sicht ist, lassen sich solche Rechte vorerst nur als *moralische* Rechte verstehen.

22 Bei Föten ist die Sachlage um einiges komplizierter. Ungeborene Kinder sind zwar juristisch in einigen Fällen als Rechtssubjekte anerkannt, z. B. im Erbrecht (BGB, § 1923), diese Rechte erstrecken sich jedoch nicht auf die Existenz, also auf das Geborenwerden selbst. Denn da sie sich sämtlich auf die erwartete spätere Existenz als Person beziehen, ist es eher eine *Voraussetzung* der Existenz solcher Rechte, daß der Fötus tatsächlich zur Welt kommt.

23 Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, S. 115.

24 Leonard Nelson, »System der philosophischen Ethik und Pädagogik«, in: L. N., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Hamburg³ 1970, S. 163. Zu dem von Nelson verwendeten Interessenbegriff vgl.

- auch Leonard Nelson, »Kritik der praktischen Vernunft«, in: L. N., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Hamburg ²1972, S. 346 ff.; zu Nelsons Position in der Frage der Rechte der Tiere insgesamt John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, S. 116, sowie Wilhelm Brockhaus, »Das Recht der Tiere in der Philosophie Leonard Nelsons«, in: W. B. [u. a.], *Das Recht der Tiere in der Zivilisation. Einführung in Naturwissenschaft, Philosophie und Einzelfragen des Vegetarismus*, München 1975.
- 25 Henry J. McCloskey, »Rights«, in: *Philosophical Quarterly* 15 (1965) S. 126. McCloskey ist allerdings bereit, bei höheren Tieren von »rights by analogy« zu sprechen (S. 127). Sinn und Status solcher »Als-ob-Rechte« bleiben jedoch unklar. McCloskeys knappe Ausführungen zur Frage der »Animal Rights« haben in den letzten Jahren zu einer umfangreichen Diskussion geführt: vgl. T. Regan, »McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights«, in: *Philosophical Quarterly* 26 (1976); R. G. Frey, »Interests and Animal Rights«, in: *Philosophical Quarterly* 27 (1977); T. Regan, »Frey on Interests and Animal Rights«, in: *Philosophical Quarterly* 27 (1977); R. G. Frey, »Animal Rights«, in: *Analysis* 37 (1977); vgl. auch das Sonderheft der Zeitschrift *Inquiry* zum Thema »Animal Rights« (*Inquiry* 22, 1979, H. 1/2). Laut Pressemitteilung wurde anlässlich des von der Unesco und der Weltliga für Tierrechte beschlossenen »Jahres der Tierrechte« am 15. 10. 1978 eine »Weltdeklaration der Tierrechte« feierlich verkündet, die u. a. unnötige Tötungen, schmerzhaftes Experimente und artfremde Freiheitsbeschränkungen verbietet und fordert, daß unerläßliche Tötungen »augenblicklich, schmerzlos und ohne Ängste für das Tier« sein müssen.
- 26 Arnold Künzli, »Von der Kunst des Überlebens in der technologischen Gesellschaft. Plädoyer für ein neues Verhältnis des Menschen zur Natur«, in: A. K., *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg i. Br. 1971, S. 93.
- 27 Albert Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Hamburg 1950, S. 210; vgl. Albert Schweitzer, »Kultur und Ethik«, in: A. Sch., *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2, München o. J., S. 379.
- 28 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, S. 210.
- 29 Schweitzer, »Kultur und Ethik«, S. 387.
- 30 Ebd., S. 389.
- 31 Ebd., S. 382.

- 32 Ebd., S. 379f.
- 33 Herbert Marcuse, »Natur und Revolution«, in: H. M., *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt a. M. 1973, S. 75.
- 34 In der bekannten Kontroverse zwischen Sidgwick und Moore um die Frage, ob auch dann eine Pflicht zur Verwirklichung von Schönheit besteht, wenn ausgeschlossen ist, daß sie irgend jemand jemals zu Gesicht bekommt, stelle ich mich also vorbehaltlos auf den konsequent utilitaristischen Standpunkt Sidgwicks. Vgl. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London 1907, S. 113–115, und George E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, S. 81–85, dt. *Principia Ethica*, übers. und hrsg. von Burkhard Wisser, Stuttgart 1970 (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 8375[4]), S. 129–133.
- 35 Gelegentlich begegnet man dem Argument, Tier und Pflanze seien ihrer »Würde des Gewachsenseins« (Künzli, *Aufklärung und Dialektik*, S. 93), »ihrer langen Geschichte wegen« (Helmut Zwölfer, in: *Bild der Wissenschaft* 1977, H. 1, S. 110) zu respektieren. Als Argument dafür, die Natur um ihrer selbst willen zu schützen, ist dies sicherlich ein sehr schwaches Argument. Stehen der endgültigen Beseitigung etwa des Erregers der Pockenkrankheit irgendwelche Gründe des historischen Erinnerungswerts entgegen? Wenn es einen Grund gibt, dann allenfalls der Informations- und Bildungswert der Erhaltung einiger Exemplare der Gattung.
- 36 Die Konstruktion von Hilfsvorstellungen wie die einer »Koope-ration« oder einer »partnerschaftlichen Beziehung zwischen Mensch und Natur«, wie sie gelegentlich im Kontext einer »Umweltethik« vorgeschlagen werden (vgl. z.B. Liedke, »Von der Ausbeutung zur Kooperation«, S. 60, sowie Hans Sachsse, »Der Mensch als Partner der Natur. Überlegungen zu einer nachcartesianischen Naturphilosophie und ökologischen Ethik«, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Hrsg., *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, Freiburg i. Br. 1976, S. 49), ist insofern abwegig. Auch wenn sich aufgeklärte Autoren wie Liedke gegen den Verdacht, die Natur personifizieren zu wollen, verwahren, ist doch nicht zu sehen, was die Rede von einer Partnerschaft zwischen Mensch und Natur noch besagen soll, wenn genau die Konnotationen, die eine Personifizierung nahelegen, ausgeschlossen sind. »Partnerschaft« schließt radikale Objektivierung aus.

JOEL FEINBERG

Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen

Jede philosophische Abhandlung muß von einer unbewiesenen Voraussetzung ausgehen. Für meine Überlegungen gehe ich davon aus, daß es auch noch in fünfhundert Jahren diesen Planeten geben wird und daß Menschen auf ihm leben werden, die uns sehr ähnlich sind. Offensichtlich können wir durch das, was wir zur Erhaltung oder Zerstörung der Umwelt, in der diese Menschen werden leben müssen, beitragen, schon heute auf deren Wohl oder Wehe Einfluß nehmen. Weiterhin gehe ich davon aus, daß es uns psychisch möglich ist, für unsere fernere Nachkommenschaft Sorge zu tragen, daß viele es auch tun und daß wir sogar verpflichtet sind, es zu tun. Ich möchte nun vor allem zweierlei darlegen: einmal, daß wir durchaus sinnvoll von Rechten zukünftiger Generationen gegenüber uns heute reden können, und dann, daß wir – unter der Voraussetzung, daß es unsere sittliche Pflicht ist, den nachfolgenden Generationen unser Umwelterbe und seine Grundlagen zu erhalten – wohl auch sagen müssen, sie hätten uns gegenüber auch *tatsächlich* Rechte, die unseren heutigen Pflichten ihnen gegenüber genau entsprechen. Heutiger Umweltschutz ist selbstverständlich auch eine Sache des aufgeklärten Eigeninteresses und darüber hinaus – wenn wir an die heranwachsende Generation unserer Kinder denken – eine Forderung der Nächstenliebe. Doch aus der Perspektive unserer Nachkommen in fernerer Zukunft ist Umweltschutz wesentlich eine Sache der Gerechtigkeit, d. h. der Respektierung ihrer Rechte. Zum besseren Verständnis dieses Sachverhalts ist hier zunächst der Begriff eines Rechts, das man hat, zu untersuchen.

Das Problem

Ein Recht haben bedeutet *auf* etwas *gegenüber* irgend jemandem einen Anspruch¹ haben, dessen Anerkennung entweder durch Gesetze oder, wie im Fall moralischer Rechte, durch die Prinzipien eines aufgeklärten Gewissens gefordert wird. In den gewöhnlichen Fällen von Rechtsansprüchen handelt es sich beim Anspruchsberechtigten um einen zurechnungsfähigen Erwachsenen und beim Anspruchsgegner entweder um den Vertreter einer Institution oder um eine Privatperson, jedenfalls um einen anderen zurechnungsfähigen Erwachsenen. Von normalen Erwachsenen kann man also sinnvoll sagen, sie seien mögliche Träger von Rechtsansprüchen. Jeder würde dem zustimmen, selbst Misanthropen, die bestreiten, daß tatsächlich irgend jemandem irgendwelche Rechte zukommen. Andererseits wäre es lächerlich, würden wir von den Rechtsansprüchen irgendwelcher Steine reden; dies nicht deshalb, weil Steine moralisch tiefer stehende Dinge darstellten, die einer Zuschreibung von Rechten unwürdig wären (auch eine solche Aussage wäre unsinnig), sondern deshalb, weil Steine einer Klasse von Dingen angehören, denen man sinnvollerweise keine Rechtsansprüche zuschreiben kann. Das heißt nun nicht, es seien keinerlei Umstände denkbar, in denen wir auch mit Steinen rücksichtsvoll umzugehen hätten, sondern es heißt nur, daß man nicht sinnvoll sagen kann, Steine hätten als solche einen Anspruch auf rücksichtsvolle Behandlung durch uns. Zwischen den klaren Fällen von Steinen und von normalen menschlichen Personen liegt jedoch ein Spektrum weniger eindeutiger Fälle, einschließlich einiger verwirrender Grenzfälle. Ist es sinnvoll oder begrifflich möglich, von irgendwelchen Rechtsansprüchen unserer verstorbenen Vorfahren zu reden, von solchen einzelner Tiere, ganzer Tierarten, der Pflanzen, der Irren oder Schwachsinnigen, der Föten oder auch zukünftiger Generationen? Solange wir diese kniffligen Fälle nicht einzuordnen wissen, können wir nicht

behaupten, wir hätten den Begriff eines Rechtsanspruchs voll verstanden oder wir wüßten um seine logischen Grenzen.

Man kann solche Fragen in der Weise zu lösen versuchen, daß man zunächst die gewöhnlichsten und unproblematischsten Beispiele für Rechtsansprüche untersucht und die für sie typischsten Merkmale zusammenstellt, um dann damit die Grenzfälle so genau wie möglich auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit hin zu vergleichen. Die Einordnung der Grenzfälle wird schließlich vielleicht davon abhängen, ob wir uns mehr von deren Ähnlichkeiten oder aber von deren Unähnlichkeiten mit den Fällen, bei denen wir ganz sicher sind, beeindrucken lassen.

In unserem Fall wird es allerdings von Vorteil sein, wenn wir zunächst das Problem der möglichen Rechtsansprüche einzelner Tiere aufgreifen; denn diese Frage haben Philosophen bereits so gründlich erörtert, daß die Diskussion um das Für und Wider schon bis zu jenem Punkt vorangetrieben worden ist, an dem die Gegner schnell zum letzten Gefecht antreten können, insofern sie die relevanten Gesichtspunkte klar vor Augen haben. Wenn wir genau verstehen, *worum* es bei der Frage nach den Rechtsansprüchen von Tieren geht, werden wir meines Erachtens auch den Schlüssel zur Lösung aller anderen Probleme hinsichtlich möglicher Rechtsansprüche gefunden haben.

Einzelne Tiere

Fast alle modernen Ethiker stimmen darin überein, daß wir Tiere rücksichtsvoll behandeln sollen; damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese einen eigentlichen Anspruch auf rücksichtsvolle Behandlung durch uns hätten. Auch von Gesetzes wegen wird Tierquälerei immer häufiger unter Strafe gestellt, d.h., Tiere nicht zu mißhandeln wird zur Rechts-

pflicht erhoben; aber selbst dann bleibt die Frage noch offen, ob den Tieren als den Nutznießern dieser Rechtspflichten auch entsprechende eigene Rechtsansprüche zugebilligt werden können. Es kann durchaus Pflichten *in bezug auf* Tiere geben, die nicht gleichzeitig Pflichten *gegenüber* diesen Tieren sind, so wie wir auch Pflichten *in bezug auf* Steine, Bauwerke oder Rasenflächen kennen, die keine Pflichten *gegenüber* Steinen, Bauwerken oder Rasenflächen darstellen. Einige Rechtsphilosophen haben sogar die noch weitergehende Ansicht vertreten, Tiere als solche seien noch nicht einmal die unmittelbar angezielten Nutznießer der zu ihrem Schutz erlassenen Gesetze. Während des 19. Jahrhunderts etwa war man gemeinhin der Auffassung, eine solche Gesetzgebung diene dem Schutz der Menschen, indem nämlich das Umsichgreifen von Grausamkeit überhaupt eingedämmt würde, die sich auch zum Schaden der Menschen auswirken könne. Louis B. Schwartz sieht das Verbot der Tierquälerei im Schutz der Empfindungen der Tierfreunde begründet. Er schreibt: »Nicht der mißhandelte Hund ist das letzte Ziel unserer Maßnahmen; es geht letztlich um die Gefühle der Menschen, von denen sich viele, obwohl sie sich mit der Tatsache abfinden, daß Tiere, um der menschlichen Nahrung zu dienen, geschlachtet werden müssen, dennoch sehr schnell mit einem gequälten Hund oder Pferd identifizieren und auf deren Leiden mit starkem Einfühlungsvermögen reagieren.«² Eine solche Begründung scheint mir jedoch allzu gezwungen. Es ist viel natürlicher, wenn man mit John Chipman Gray sagt, der eigentliche Zweck der Tierschutzgesetze sei darin zu sehen, daß »die stumme Kreatur vor unnötigem Leiden bewahrt wird«.³ Gerade jene Menschen, auf deren Mitgefühl sich die zuerst genannte Begründungsvariante beruft – zu denen heute zweifellos die meisten von uns zählen –, würden darauf beharren, daß der Schutz primär den Tieren selbst und nicht den eigenen zarten Empfindungen gilt. Es wäre auch höchst schwierig, das Vorhandensein solcher Gefühle zu erklären, wenn ihnen nicht die

Überzeugung zugrunde läge, Tiere verdienten Schutz an sich selbst und um ihrer selbst willen.

Selbst wenn man einräumt – wie es meines Erachtens notwendig ist –, daß die Tiere tatsächlich die unmittelbar angezielten Nutznießer der Tierschutzgesetzgebung sind, so folgt daraus doch nicht unmittelbar, daß ihnen auch Rechtsansprüche im eigentlichen Sinn zukommen; Gray selbst etwa weigert sich, diesen weiteren Schritt zu tun.⁴ Derselbe Grund, der es unmöglich mache, Tieren Pflichten zuzusprechen, mache es auch unmöglich, ihnen Rechtsansprüche zuzugestehen; Tiere seien nämlich nicht im eigentlichen Sinn ›moralische Wesen‹. Es ist nun verhältnismäßig leicht einsehbar, weshalb man Tieren keine Pflichten zusprechen kann; diese Frage ist weitgehend unstrittig. Mit Tieren kann man nicht argumentieren, man kann sie nicht über ihre Pflichten belehren; sie sind in ihren Verhaltensweisen weitgehend festgelegt und können sich veränderten Umständen nur in geringem Maße anpassen; sie sind ihren instinktgebundenen Impulsen ausgeliefert, sie können sie nicht unterdrücken, beherrschen, zurückstellen oder sublimieren. Daher sind sie unfähig, Vereinbarungen zu treffen oder Versprechen zu geben; man kann ihnen kein Vertrauen schenken; auch kann man sie nicht wie Menschen wegen ›moralischen Fehlverhaltens‹ tadeln (wenn man einmal bestimmte analoge Formen zum Zweck der Dressur außer acht läßt). Tiere sind also unfähig, moralisch zu leben, im moralischen Sinn richtig oder falsch zu handeln oder Pflichten zu haben, sie zu erfüllen oder sie zu verletzen.

Aber wieso soll das geistige Unvermögen der Tiere (das zugestandenermaßen der Grund dafür ist, daß sie keine Pflichten haben können) dazu führen, daß sie logisch nicht als mögliche Träger von Rechtsansprüchen in Frage kommen? Gewöhnlich gibt man darauf zur Antwort, Tiere seien aus sich heraus unfähig, Rechtsansprüche *einzufordern*. Sie können sich von sich aus nicht an Gerichte wenden, um ihre Ansprüche anerkannt zu bekommen oder durchzusetzen;

sie können von sich aus kein Gesetzgebungsverfahren in Gang bringen; sie sind sogar unfähig, eine Verletzung ihrer eigenen Rechte als solche zu verstehen, d.h. zwischen einer einfachen Zufügung von Leid und einer rechtswidrigen Schädigung zu unterscheiden und darauf mit Empörung und gerechtem Zorn statt mit Furcht und Ärger zu reagieren.

Niemand wird diese Feststellungen bestreiten; doch gegen die Annahme, sie seien der Grund dafür, daß man Tieren Rechtsansprüche überhaupt absprechen müsse, sind von Vertretern der Gegenposition überzeugende Einwände vorgebracht worden. Es sei einfach falsch, schreibt William D. Lamont,⁵ daß die Fähigkeit, einen Rechtsanspruch als solchen zu verstehen und aus eigener Initiative ein rechtliches Verfahren in Gang zu bringen, eine notwendige Bedingung dafür darstelle, daß man überhaupt Träger von Rechten sein könne. Wäre dies richtig, so müßte man auch Schwachsinnigen und Kleinkindern Rechtsansprüche absprechen. Dennoch würden wir sie offensichtlich in beiden Fällen geistigen Unvermögens anerkennen und auch in der Praxis der Gerichte durchsetzen. Kinder und Schwachsinnige sind durchaus in der Lage, Verfahren in Gang zu setzen, allerdings nicht aus eigener Initiative, sondern durch Bevollmächtigte oder Anwälte, die in ihrem Namen sprechen. Wenn wir in diesem Fall keine begrifflichen Ungereimtheiten sehen, warum sollten wir sie dann für den Fall des bevollmächtigten Eintretens eines Anwalts zugunsten irgendeines Tieres annehmen? Häufig genug werden testamentarisch Geldsummen zur Pflege von Tieren Treuhändern übergeben. Wäre es nicht ganz natürlich, in solchen Fällen von einem Anspruch dieser Tiere auf ihre Erbschaft zu sprechen? Und wenn ein Treuhänder das ihm zur Pflege eines Tieres anvertraute Geld veruntreut⁶ und ein Anwalt im Namen des Tieres vor Gericht auf dessen Anspruch besteht, kann man von ihm dann nicht sagen, er berufe sich damit auf ein *Recht* des von ihm vertretenen Tieres? Oder noch genauer: Das Tier selbst beansprucht sein Recht durch das stellvertretende

Eingreifen seines menschlichen Anwalts, der in seinem Namen und in seiner Sache spricht. Es scheint kein Grund vorzuliegen, weshalb wir fordern sollten, das Tier müsse, wenn es als eigentlicher Träger irgendwelcher Rechte angesehen werden sollte (wie in dem hier erörterten Argument geschlossen wird), verstehen, was vor sich geht.

Einige Philosophen wenden an diesem Punkt ein, eine rechtliche Beziehung wie zwischen einem Auftraggeber und seinem Beauftragten könne es zwischen Tier und Mensch nicht geben. Zwischen Menschen kann eine solche Auftragsbeziehung je nach dem Umfang der erteilten Vollmacht von ganz unterschiedlicher Art sein; zwei Extreme sind denkbar, zwischen denen verschiedene Kombinationsmöglichkeiten liegen können. Einerseits kann der Beauftragte das bloße ›Sprachrohr‹ des Beauftragenden sein; er ist dann sein ›Werkzeug‹ in demselben Sinn, wie es Schreibmaschine und Telefon sind; er übermittelt nur die Auffassungen seines Auftraggebers. In diesem Sinn können Menschen wohl kaum die Beauftragten oder Repräsentanten von Tieren sein; denn unvernünftige Tiere können Menschen nicht als ihre ›Werkzeuge‹ gebrauchen, wie sie auch nicht mit mechanischen Werkzeugen umzugehen verstehen. Andererseits kann es sich bei einem Beauftragten auch um einen Fachmann handeln, den man hinzuzieht, damit er sein Wissen zugunsten und im Namen seines Auftraggebers zur Verfügung stellt. Man kann ihm dabei – innerhalb gewisser Grenzen – vollständige Freiheit, nach eigenem Gutdünken zu handeln, einräumen, so daß sein Auftraggeber im Guten wie im Schlechten an die Handlungsergebnisse seines Beauftragten gebunden ist. Diese Rolle übernehmen etwa Treuhänder, Anwälte oder auch Ghostwriter. Eine solche Art der Stellvertretung erfordert vom Beauftragten großes Geschick, vom Auftraggeber hingegen nichts oder nur sehr wenig; denn dieser kann ja alles dem Ermessen seines Beauftragten anheimstellen. Daher ist zunächst kein Grund zu sehen, weshalb ein Tier nicht im Sinne dieser zweiten Art von Auf-

tragsbeziehung als ein vollständig passiver Auftraggeber verstanden werden sollte.

Dennoch finden sich auch einige wichtige Unterschiede. In den Fällen typischer Stellvertretung selbst der zweiten, höchst selbständigen Art wird der Beauftragte von seinem Auftraggeber durch Vertrag oder durch Vereinbarung bevollmächtigt; der Auftraggeber sagt seinem Bevollmächtigten, innerhalb klar umrissener Grenzen könne dieser für ihn sprechen, wobei der Bevollmächtigte immer an die Zustimmung des Beauftragenden und an dessen Recht, neue Weisungen zu erteilen oder die ganze Abmachung aufzuheben, gebunden bleibt. Kein Hund und keine Katze sind fähig, derartiges zu tun. Darüber hinaus kann der Auftraggeber, wenn es die erklärte Aufgabe des Bevollmächtigten ist, dessen Rechte zu vertreten, seinen Anspruchsgegner von der Erfüllung seiner Schuld entbinden, oder er kann sogar ganz auf sein Recht verzichten und seine Bevollmächtigten davon unterrichten. Wiederum sind Kühe und Pferde dazu nicht in der Lage. Doch obwohl die Möglichkeit, zu beauftragen, Vereinbarungen zu treffen, Verträge zu schließen, zuzustimmen, Anweisungen zu geben, zu widerrufen, zu entbinden, zu verzichten und zu unterrichten, für das typische (zwischenmenschliche) Beauftragungsverhältnis tatsächlich gegeben ist, scheint es doch keinen Grund logischer oder begrifflicher Art dafür zu geben, daß dies immer so sein *muß* – und tatsächlich finden sich auch einige Sonderfälle im zwischenmenschlichen Bereich, in denen es sich anders verhält. Ich denke dabei an Gesetze, die etwa vorschreiben, daß ein Angeklagter im Prozeß von einem Verteidiger vertreten werden muß und auch gegen seinen Willen einen Pflichtverteidiger zur Seite gestellt bekommt, wenn er das Verfahren sabotieren möchte oder gegen ihn in Abwesenheit verhandelt wird. Darüber hinaus werden auch Kinder und geisteskranke Erwachsene gewöhnlich von Vormündern und Anwälten vertreten, obwohl sie unfähig sind, einer solchen Vertretung zuzustimmen, Verträge abzuschließen, Weisungen zu geben

oder auf ihre Rechte zu verzichten. Es mag unklug sein, überhaupt Bevollmächtigte zuzulassen, die Klienten vertreten, obwohl diese davon nichts wissen oder dem zustimmen können. Sollte dies stimmen, so dürfte man es niemandem erlauben, für ein Tier – wenigstens nicht in gesetzlich anerkannter Form – zu sprechen. Doch eine solche Behauptung ist keineswegs gleichbedeutend mit der Feststellung, eine Vertretung dieser Art sei logisch oder begrifflich unsinnig – und nur um diese Frage geht es hier.

Meines Erachtens stimmt McCloskey⁷ dieser Argumentation bis zu diesem Punkt zu; dann aber führt er einen anderen, neuen Grund für seine Auffassung an, Tieren könne man keine Rechtsansprüche zubilligen. Die Fähigkeit, direkt oder indirekt durch bevollmächtigte Vertreter Ansprüche zu erheben, sei, so setzt er voraus, wesentlich dafür, daß man Rechte haben könne. Tiere könnten nun ihre Ansprüche nicht selbst vertreten; wenn ihnen also Rechte zugesprochen werden sollten, müßten diese durch ihre Anwälte geltend gemacht werden können. Man könne jedoch, behauptet McCloskey, Tiere nicht in ihren Ansprüchen vertreten; dies allerdings nicht aus den bisher genannten Gründen, sondern weil eine bevollmächtigte Vertretung in dem hier relevanten Sinn stets eine Vertretung von Interessen sein müsse, Tiere aber unfähig seien, Interessen zu haben.

In dieser Forderung, ein Wesen müsse Interessen haben, wenn es logisch im eigentlichen Sinn Träger von Rechtsansprüchen genannt werden solle, drückt sich eine sehr wichtige Einsicht aus. Sie läßt sich anhand der Überlegung, weshalb wir bloßen Dingen keine Rechte zusprechen, verdeutlichen. Man denke an ein sehr wertvolles ›bloßes Ding‹, etwa an ein schönes unberührtes Naturdenkmal oder an ein reich ausgestaltetes Kunstwerk wie den Tadsch Mahal. Solche Dinge sollte man erhalten, da sie sonst allmählich verfallen und einige oder alle Menschen etwas sehr Wertvolles verlieren würden. Bestimmten Personen mag sogar die Erhaltung oder Pflege solcher Dinge in besonderer Weise anvertraut

sein. Dennoch sind wir in diesen Fällen nicht versucht, von eigenen ›Ding-Rechten‹ zu reden, die den Erhaltungspflichten genau entsprächen; denn wir können uns nicht vorstellen, selbst wenn wir es versuchten, daß bloße Dinge eigene Interessen haben könnten. Einige Menschen mögen verpflichtet sein, den Tadsch Mahal vor Verfall zu bewahren, ihn zu erhalten oder auszubessern; wir können aber nicht sagen, sie seien verpflichtet, ihm zu helfen oder ihn zu verletzen, ihm Gutes zu tun oder ihm beizustehen, ihm Unterstützung zu gewähren oder seine Not zu lindern. Die Beauftragten des Denkmalschutzes mögen ihn erhalten als den Stolz der Nation oder um der Freude der Kunstliebhaber willen; aber sie erhalten ihn nicht ›um seiner selbst willen‹ oder ›um seines eigenen Wohles willen‹. Einem bloßen Ding, so wertvoll es auch für andere sein mag, kann man kein eigenes Wohlergehen zusprechen. Dies erklärt sich meines Erachtens daher, daß Dinge keine Strebungen kennen: keine bewußten Wünsche oder Hoffnungen; keine Regungen oder Triebe; keine unbewußten Zwänge oder Zwecke; keine verborgenen Neigungen, Entwicklungsziele oder natürliche Befriedigungen. Interessen müssen sich irgendwie aus Strebungen aufbauen; daher können Dinge keine Interessen haben. A fortiori haben sie kein Interesse daran, durch rechtliche oder moralische Normen geschützt zu werden. Ohne Interessen kann es für ein Wesen keine »Güter« geben, deren Bewahrung oder Erlangung man ihm schulden würde. Bloße Dinge sind nicht aus eigenem Recht wertvoll; ihr Wert resultiert vollständig aus der Tatsache, daß sie Gegenstand des Interesses anderer sind.

Bis dahin ist McCloskeys Auffassung gut begründet; es fragt sich nur, ob er auch mit seiner Ansicht recht hat, nur Menschen könnten Interessen haben. Ich meine, der Treuhänder einer Hinterlassenschaft zugunsten eines Hundes oder einer Katze sei mehr als ein bloßer Verwalter des ihm anvertrauten Tieres. Seine Aufgabe besteht gewiß auch darin, sich um die Bedürfnisse des Tieres zu sorgen und sich zu vergewissern,

daß niemand ihm das für seine Bedürfnisse Nötwendige schuldig bleibt. Das Tier selbst ist der Nutznießer der Dienste des Treuhänders. Zumindest viele der höheren Tiere besitzen Triebe, Strebungen und – ansatzweise – Wünsche, deren umfassende Befriedigung ihr Wohlergehen ausmacht. Man kann natürlich, ohne sich logischer Widersprüche schuldig zu machen, alle Tiere wie Ungeziefer behandeln und darauf beharren, daß ihnen keinerlei eigene Rechte zukämen; bei den meisten, besonders den niederen Tieren bleibt uns auch keine andere Wahl. Nichtsdestoweniger aber scheint mir, daß im allgemeinen Tiere zu jenen Wesen gehören, denen man sinnvollerweise Rechte zu- oder absprechen kann.

Wer bis hierhin mit der Argumentation, daß Tiere zu jenen Wesen gehören, denen man Rechte zusprechen *kann*, einverstanden ist und wer auch noch dem moralischen Urteil zustimmt, wir sollten Tiere rücksichtsvoll behandeln, braucht nur noch *eine* weitere Prämisse, um zur Schlußfolgerung zu gelangen, daß tatsächlich einigen Tieren Rechte zukommen. Wir müssen uns fragen, um wessentwillen wir (einige) Tiere rücksichtsvoll und menschlich behandeln sollen. Verstehen wir diese Pflicht als bloßen Gehorsam gegenüber irgendeiner Autorität oder gegenüber unserem eigenen Gewissen oder vielleicht nur als Rücksichtnahme auf die zarteren Empfindungen unserer Mitmenschen, dann können wir immer noch bestreiten, daß irgendwelchen Tieren Rechte zukommen, obwohl wir zugestehen, daß sie zu jenen Lebewesen gehören, denen man grundsätzlich Rechte zusprechen *kann*. Wenn wir jedoch nicht nur meinen, wir sollten Tiere rücksichtsvoll behandeln, sondern auch der Auffassung sind, wir sollten es um der Tiere selbst willen tun, wir schuldeten ihnen ein solches Verhalten, man könne es in ihrem Namen von uns einfordern, ein entgegengesetztes Verhalten wäre ein Unrecht und eine Verfehlung und nicht nur eine bloße Schädigung, dann folgt daraus, daß wir den Tieren tatsächlich Rechte zusprechen. Ich vermute, daß die

moralischen Urteile, die die meisten von uns in bezug auf Tiere fällen, diesen phänomenologischen Test bestehen; daraus aber ergibt sich, daß die meisten von uns tatsächlich davon ausgehen, daß den Tieren Rechte zukommen, daß sie jedoch aufgrund der Verworrenheit des Begriffs ›Recht‹, den ich hier zu entwirren versucht habe, damit zögern, dies auch ausdrücklich so zu sagen.

Aus unserer Erörterung der Rechte der Tiere läßt sich nun ein wichtiges vorläufiges Prinzip ableiten, das auch zur Lösung der weiteren Fragen hinsichtlich der Anwendbarkeit des Begriffs des Rechtsanspruchs dienen kann, nämlich das folgende Prinzip: Zu den Wesen, denen man Rechte zusprechen *kann*, gehören genau jene, die Interessen haben (oder haben können). Zwei Gründe haben mich veranlaßt, diesen vorläufigen Schluß zu ziehen: (1) Ein Träger von Rechten muß in seinen Ansprüchen auch vertreten werden können; es ist aber unmöglich, ein Wesen in seinen Ansprüchen zu vertreten, das keine Interessen hat. (2) Ein Träger von Rechten muß in eigener Person möglicher Nutznießer dieser Rechte sein; aber einem Wesen ohne Interessen kann man weder Leid zufügen noch Gutes tun, insofern ihm kein eigenes ›Wohl‹ oder ›Wehe‹ zukommen kann. Daher findet sich auf seiten eines Wesens ohne Interessen nichts, zugunsten dessen oder um dessentwillen man handeln könnte. Ich möchte nun dieses ›Interesse-Prinzip‹, wie man es nennen könnte, auf die weiteren Probleme bezüglich des Begriffs ›Rechtsanspruch‹ anwenden, mich dabei aber für eine vielleicht notwendige (sich jedoch in engen Grenzen haltende) Modifizierung offenhalten, um dann so in konsistenter und einleuchtender Weise die Wesen, denen man Rechte zusprechen kann, von jenen abzugrenzen, für die das unmöglich ist.

Pflanzen

Es ist ganz offensichtlich, daß wir uns an bestimmten Pflanzen nicht vergehen dürfen; auch gibt es ausdrücklich formulierte Normen und Regeln, die uns dazu verpflichten, bestimmte Arten des Pflanzenreichs zu schützen. Es ist uns z.B. verboten, in den Gebirgstundren der Nationalparks wildwachsende Pflanzen zu pflücken oder in trockenen Wäldern Feuer anzuzünden und so den Baumbestand zu gefährden. Einige Mitglieder des Kongresses haben einen Gesetzesentwurf eingebracht, um, wie sie sagen, selten gewordene Mammutbäume vor der Ausrottung durch die Holzindustrie zu ›schützen‹. Auf diesem Hintergrund überrascht es, daß niemand⁸ ausdrücklich von den Rechten der Pflanzen spricht. Pflanzen sind schließlich keine ›bloßen Dinge‹; sie sind Lebewesen mit ererbten biologischen Anlagen, die ihr natürliches Wachstum bestimmen. Darüber hinaus reden wir auch davon, daß bestimmte Bedingungen für Pflanzen ›gut‹ oder ›schlecht‹ sind, und unterstellen damit, daß Pflanzen, anders als Steine, ›Gutes‹ erfahren können. (Dies ist jedoch einer jener Fälle, in denen wir das, ›was wir sagen‹, nicht ganz wörtlich nehmen dürfen: So sagen wir auch, daß bestimmte Farben für die Innenwände eines Hauses gut oder schlecht sind, ohne damit zu unterstellen, daß Wände Gutes erfahren oder daß wir ihr Wohlergehen fördern könnten.) Schließlich können wir zu einzelnen Pflanzen auch affektive Beziehungen entwickeln, obwohl wir sie nur sehr selten personalisieren, wie es bei Tieren, indem wir ihnen Eigennamen geben, häufiger geschieht.

Dennoch stimmen alle darin überein, daß Pflanzen nicht zu jenen Lebewesen gehören, denen man Rechte zusprechen kann. Von Pflanzen meint man niemals, sie seien die unmittelbar angezielten Nutznießer der zu ihrem ›Schutz‹ erlassenen Gesetze. Wir möchten Mammutwälder erhalten sehen, damit Menschen, auch zukünftige, noch nicht geborene Generationen, sich an ihrer herben Schönheit erfreuen können.

Trotz der Tatsache, daß Bäume biologische Verhaltenstendenzen besitzen, gehören sie doch nicht zu jenen Lebewesen, denen man ein eigenes Wohlergehen zuspricht. Da sie keine bewußten eigenständigen Wünsche oder Ziele verfolgen, sind sie unfähig, Befriedigung oder Enttäuschung, Freude oder Schmerz zu erleben. Daher können wir uns ihnen gegenüber weder rücksichtsvoll noch grausam verhalten. In dieser moralisch entscheidenden Hinsicht unterscheiden sich Bäume von den höheren Tierarten.

Dennoch sind Bäume keine bloßen Dinge wie Steine. Sie wachsen und entwickeln sich nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur. Sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin haben für Bäume eine eigene ›natürliche Zweckbestimmung‹ angenommen. Warum bestreite ich ihnen dann aber den Status von Lebewesen mit eigenständigen Interessen? Dies ergibt sich daraus, daß ein Interesse, gleichgültig, wie man es letztlich zu analysieren hat, ein zumindest im Ansatz vorhandenes Erkenntnisvermögen voraussetzt. Interessen beruhen auf so etwas wie *Wünschen* und *Zielen*, die in irgendeiner Form *Annahmen* oder Bewußtsein voraussetzen. Ein Wesen, das Wünsche hat, mag nach X verlangen, weil es nach allem trachtet, was Φ ist und X ihm als Φ erscheint, oder aber weil es nach Y trachtet und annimmt, erwartet oder hofft, daß X ein Mittel zur Erlangung von Y darstellt. Wenn es X anstrebt, um Y zu erlangen, so schließt dies die Annahme ein, daß X zur Erlangung von Y führt, oder es muß dies wenigstens in dumpfer Weise erwarten, was der Vorform einer Annahme entsprechen würde. Wie aber steht es mit dem Streben nach Φ (oder nach Y) selbst? Vielleicht gehört ein solches Streben zu den biologischen Anlagen eines solchen Lebewesens; das Streben nach Φ oder Y wäre dann einfach Teil seiner ursprünglichen natürlichen Ausstattung, genauso wie sein mangelndes Vermögen, dies noch in irgendeiner Weise zu begreifen. Eine solche natürliche Anlage oder Neigung könnte meines Erachtens nicht mehr im eigentlichen Sinn als ein ›Wünschen‹ bezeichnet werden.

Bloße dumpfe Strebungen, die durch keinerlei Annahmen vermittelt werden, also Strebungen nach etwas, von dem man gar nichts weiß, mögen zwar eine primitive Form von Bewußtsein darstellen (ich möchte auf diese Frage hier nicht eingehen), unterscheiden sich aber grundlegend von dem, was wir unter ›Wünschen‹ verstehen, besonders wenn wir von Menschen sprechen.

Wenn Überlegungen dieser Art richtig sind, können wir einem Lebewesen, das zu Annahmen selbst im weitesten Sinne des Wortes unfähig ist, keinerlei Wünsche zuschreiben; wenn aber Interessen auf Wünschen beruhen, können vollkommen seelenlose Wesen keine eigenständigen Interessen haben. Gesetze zum Schutz von Pflanzen sind also nicht dazu gedacht, deren eigene Interessen zu schützen; sie müssen vielmehr als Gesetze zum Schutz der Interessen irgendwelcher Menschen an diesen Pflanzen verstanden werden.

Dennoch scheint das pflanzliche Leben zunächst aus zwei Gründen dem Interesse-Prinzip zu genügen. Erstens sagt man wie von Tieren, so auch von Pflanzen, sie hätten eigene Bedürfnisse. Selbstverständlich können wir in dieser Weise auch von bloßen Dingen reden; aber solche Redeweisen verleiten niemanden zu der Annahme, wir schrieben solche Bedürfnisse letztlich den ›bloßen Dingen‹ zu. Würden wir uns in irgendeinem Fall täuschen lassen, so würden wir von einem bloßen Ding nicht mehr als einem ›bloßen Ding‹ sprechen. Wir sagen etwa, John Does Wohnung brauche einen neuen Anstrich oder Richard Roes Auto eine Wagenwäsche; dabei richten wir aber unsere Sympathie oder Antipathie (je nach Lage der Dinge) auf John oder Richard, nicht auf ihren Besitz. Anders verhält es sich, wenn wir feststellen, daß ein Kind eine kräftige Mahlzeit braucht. In diesem Fall richtet sich unsere Sympathie oder Sorge unmittelbar auf das Kind selbst als den eigentlich Bedürftigen.

Die Bedürfnisse der Pflanzen könnten den Bedürfnissen von Tieren ähnlicher erscheinen als den Pseudobedürfnissen von bloßen Dingen. Jemand mag Pflanzen brauchen (etwa um

sie zu verkaufen oder zu essen), aber die Pflanzen selbst, so mag es scheinen, brauchen Pflege und Nahrung. Unsere Verwirrung könnte ihren Grund in unserer Umgangssprache haben. Es ist ein Gemeinplatz, daß das Wort ›brauchen‹ vieldeutig ist. ›A braucht X‹ kann bedeuten: (1) X ist notwendig zur Erreichung eines von A's Zielen oder zur Verwirklichung einer seiner Funktionen. Oder (2): X ist für A gut; sein Fehlen würde A schädigen oder bedeutete für A ein Unrecht bzw. einen großen Nachteil. Die erste Bedeutungsvariante ist wertneutral; sie enthält keine Aussage über den Wert des fraglichen Ziels oder der fraglichen Funktion. Die zweite hingegen schließt ein Werturteil über das ein, was auf lange Sicht für A gut oder schlecht ist, d. h. über das, was in A's Interesse liegt. Etwas muß also Interessen haben, um Bedürfnisse in diesem zweiten Sinn haben zu können; aber alles und jedes, sowohl Pflanzen als auch Steine, können Bedürfnisse im ersten Sinn haben. Ein Auto braucht zum Fahren Benzin und Öl; aber es bedeutet für den Wagen keine Katastrophe, wenn beides aufgebraucht ist: ein leerer Tank steht seinen Interessen nicht entgegen oder im Wege. Ganz ähnlich bedeutet die Bemerkung, ein Baum brauche Licht und Wasser, nur, daß er ohne Licht und Wasser nicht wachsen und überleben kann. Doch solange das Wachsen und Überleben von Bäumen nicht im praktischen oder ästhetischen Interesse irgendwelcher Menschen liegt, können die bloßen Bedürfnisse von Bäumen nicht die Grundlage für irgend etwas bilden, was wir ihnen an sich ›schuldeten‹. Pflanzen mögen dieses oder jenes brauchen, um ihren Funktionen zu genügen; doch ihre Funktionen haben ihren Wert nicht an sich selbst, sondern erhalten ihn aufgrund irgendwelcher menschlicher Interessen.

Der zweite Grund für Fehldeutungen erklärt sich aus der Tatsache, daß wir gemeinhin vom Blühen und Gedeihen oder vom Welken und Verkümmern von Pflanzen reden. Dabei mag man vielleicht diese Zustände entweder in sich für Folgerungen aus der Tatsache halten, daß Interessen vor-

liegen, so daß auch Wesen, die zu Wünschen und Annahmen unfähig sind, Interessen haben können, oder man betrachtet sie als eigenständigen Grund (unabhängig vom Vorliegen irgendwelcher Interessen), einem Wesen sinnvollerweise Rechte zuzusprechen. In beiden Fällen könnten Pflanzen trotz allem als mögliche Träger von Rechtsansprüchen gelten.

Was bedeutet es, wenn wir sagen, irgend etwas ›blühe‹ [flourish]? Offensichtlich hat man das Verb ›blühen‹ ursprünglich und im wörtlichen Sinn zunächst nur auf Pflanzen bezogen; es bedeutete ursprünglich einfach: ›Blüten tragen‹. Doch in analoger Ausweitung dieses Begriffs erhielt es dann auch die Bedeutung: ›üppig wachsen, sich ausweiten und ausdehnen‹, weiterhin: ›gedeihen‹ (in seinem allgemeinen Sinn), und schließlich, bezogen auf Menschen: ›erfolgreich, wohlhabend, angesehen, glücklich, und was sonst noch immer wünschenswert ist, sein‹.⁹ Bezogen auf Menschen, handelt es sich bei diesem Verb selbstverständlich um eine festgelegte metaphorische Redewendung. Wenn man von einem Menschen sagt, er lebe in ›blühenden‹ Verhältnissen, so meint man, mit seinen Interessen verhalte es sich ähnlich wie mit dem, was Pflanzen geschieht, wenn sie wachsen, blühen und sich vermehren. In solchen Verhältnissen lebt jemand, wenn seine Interessen (welche es auch sein mögen) im einzelnen und insgesamt einer harmonischen Befriedigung entgegengehen und wenn sich für ihn daraus neue Interessen ergeben, deren Aussicht auf Befriedigung ebenfalls gut sind. In ›blühenden‹ Verhältnissen lebt man, wenn man sich der Befriedigung seiner Interessen rühmen kann, kurz, wenn man glücklich ist.

Selbstverständlich hat man nichts damit gewonnen, wenn man die botanische Metapher preßt und sie wieder vom Menschen auf die Pflanzen zurückbezieht. Wenn man vom Wachsen und Blühen menschlicher Interessen spricht, als ob diese Pflanzen wären, so redet man natürlich und verständlich; niemand wird irregeführt. Doch wenn man dann von

Blumen oder Pflanzen redet, als ob sie Interessen wären (oder Dinge, in denen sich Interessen ausdrückten), so argumentiert man zirkulär, ohne daß ein vernünftiger Grund dafür vorläge und entgegen unseren sonstigen Überzeugungen. Einige unserer Redewendungen in bezug auf Pflanzen zeigen sogar sehr deutlich, daß die Interessen, die durch ihr Wachsen und Gedeihen gefördert werden, nicht diejenigen der Pflanzen selbst sind, sondern diejenigen irgendwelcher Menschen. Beispielsweise bringen wir manchmal einen blühenden Strauch dadurch zu größerem »Wachsen und Gedeihen«, daß wir seine ursprünglichen Verhaltenstendenzen frustrieren. Wir schneiden die verwelkten Blüten heraus, bevor sie Frucht ansetzen, um so die Pflanze in ihrem Bestreben, Samen anzusetzen, dazu »anzuregen«, noch mehr Blüten hervorzubringen. Hier wird dann nicht die eigene natürliche Ausrichtung der Pflanze (nämlich Samen zu tragen) gefördert, sondern die Interessen des Gärtners und des Beschauers an einer größeren Blütenfülle, sei es nun in Form, Farbe oder Duft. Wenn wir in solchen Fällen sagen, die Pflanze blühe und gedeihe üppig, so meinen wir damit, daß unser eigenes Interesse an der Pflanze und nicht ihr Interesse befriedigt wird. Natürlich wird es nicht immer so deutlich, daß wir genau das meinen; denn vielfach steht unser eigenes Interesse mit der natürlichen Ausrichtung der Pflanzen in Einklang, unsere Wünsche *an* die Natur und die eigene Ausrichtung *der* Natur fallen zusammen. Doch die Ausnahmen von solcher Übereinstimmung geben uns den Schlüssel zur Deutung dessen an die Hand, was wir meinen, wenn wir vom Wohlbefinden einer Pflanze reden.¹⁰ Und selbst wenn eine solche Übereinstimmung tatsächlich vorliegt, so rührt sie häufig daher, daß wir die biologische Natur einer Pflanze so verändert haben, daß unsere Interessen noch »natürlicher« und wirkungsvoller durch sie gefördert werden.

Ganze Arten

Die Frage nach den Rechten ganzer Tier- oder Pflanzenarten läßt sich in ganz ähnlicher Weise behandeln wie die nach den Ansprüchen einzelner Pflanzen. Eine Vielzahl von Individuen kann als solche nichts annehmen, erwarten, wünschen oder erstreben, sie kann nur ›blühen‹ und ›dahinsiechen‹ in jenem auf menschliche Interessen bezogenen Sinn, wie auch einzelne Pflanzen blühen und dahinwelken können. Einzelne Elefanten können Interessen haben, dies ist aber unmöglich für die Gattung der Elefanten. Selbst wenn man einzelnen Elefanten keine Rechte zugestehen sollte, können Menschen doch ein ökonomisches, wissenschaftliches oder gefühlsmäßiges Interesse daran haben, daß diese Gattung vor dem Aussterben bewahrt wird, und *dieses* Interesse könnte in verschiedener Weise von Gesetzes wegen geschützt sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Gattung als solcher ein Recht auf Überleben eingeräumt würde. Auch mag man die Erhaltung einer ganzen Art zu Recht für moralisch viel wichtiger halten als die Erhaltung eines einzelnen Tieres. Einzelnen Tieren kann man Rechte zusprechen; aber es wäre unvernünftig, ihnen in gleicher Weise wie dem Menschen ein Recht auf Leben einzuräumen. Auch sind wir gewöhnlich nicht verpflichtet, uns für das Leben einzelner Tiere einzusetzen, geschweige denn sie nicht zu töten – jedenfalls solange dies im legitimen Interesse von Menschen und nicht grausam oder mutwillig geschieht. Andererseits aber haben wir die Pflicht, bedrohte Arten zu schützen, allerdings nicht gegenüber diesen Arten selbst, sondern gegenüber zukünftigen Generationen von Menschen; Pflichten dieser Art leiten sich aus unserer Rolle als gegenwärtige Bewohner dieses Planeten ab.

In unserer Umgangssprache reden wir ganz ungezwungen auch von den Rechten und Pflichten von Körperschaften, wie Institutionen, Kirchen und Staaten; eine zureichende Analyse der Bedingungen für die Zuschreibung von Rechten

muß auch dieser Tatsache Rechnung tragen. Eine Körperschaft ist selbstverständlich mehr als eine bloße Ansammlung von Dingen, denen bestimmte wichtige Merkmale gemeinsam sind. Im Unterschied zu einer biologischen Gattung besitzt eine Institution ein Statut, eine Satzung oder eine Verfassung, deren Regeln die genauen Rechte und Pflichten sowie die möglichen Verfahrensweisen umschreiben; ihre Funktionen werden durch Menschen wahrgenommen, deren Aufgabe darin besteht, gemäß den Regeln zu amtieren und die vorgesehenen Verfahrensweisen anzuwenden. Wenn eine Institution gegenüber einem Außenstehenden verpflichtet ist, so gibt es innerhalb der Institution immer einen bestimmten Menschen, der irgend etwas für den Außenstehenden tun soll; und wenn beispielsweise der Staat das Recht auf Steuereinzug besitzt, gibt es immer ganz bestimmte Menschen aus Fleisch und Blut, deren Aufgabe es ist, von anderen Bürgern Steuern einzutreiben. Wir zögern nicht, von körperschaftlichen Rechten und Pflichten zu reden, weil wir wissen, daß es sich dabei letztlich um Rechte und Pflichten einzelner Menschen im Rahmen ihrer institutionellen Vollmacht handelt. Wenn sie in ihrer offiziellen Rolle aufgrund der sie bevollmächtigenden Regeln handeln, so rechnen wir dies der Körperschaft selbst zu und lassen es als deren Handeln gelten. Daher ist es überflüssig, irgendeine individuelle Überperson wie ›den Staat‹, ›die Handelsgesellschaft‹, ›den Klub‹ oder ›die Kirche‹ anzunehmen. Auch wäre es unbegründet, die Rechte von Körperschaften als Ausnahmen vom Interesse-Prinzip zu verstehen. Die Vereinigten Staaten sind keine Superperson mit eigenen Wünschen und Überzeugungen, sie sind vielmehr ein körperschaftliches Gebilde mit körperschaftlichen Interessen, die sich wiederum als die Interessen ihrer zahllosen Bürger aus Fleisch und Blut erklären lassen.

Verstorbene

Bis zu diesem Punkt haben wir das Interesse-Prinzip nur erläutert; wir hatten noch keine Gelegenheit, es auch zu modifizieren. Bezogen auf Verstorbene, muß es jedoch fast bis zum Zerreißen ausgeweitet werden, wenn es auch unsere Pflichten gegenüber unseren Toten als Korrelate ihrer Rechte uns gegenüber erklären soll. Gegen die Annahme, Toten könnten Rechtsansprüche zukommen, läßt sich schlicht einwenden: Ein Toter ist ein bloßer Leichnam, ein sich auflösender Organismus. Unbelebte Dinge haben keine Interessen, und was keine Interessen haben kann, ist auch unfähig, Rechte für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn wir Verstorbenen dennoch Rechte zubilligen, scheinen wir die Interessen, die sie einmal als lebende Personen gehabt haben, irgendwie als über ihren Tod hinaus fortbestehend zu betrachten. Eine solche Redeweise klingt ein wenig paradox, aber es könnte sich dabei immer noch um die am wenigsten paradoxe Beschreibung unserer moralischen Beziehungen zu unseren verstorbenen Vorfahren handeln. Und wenn die Vorstellung vom Fortbestehen von Interessen über den Tod desjenigen hinaus, der sie gehabt hat, eine Art von Fiktion darstellen sollte, so handelt es sich dabei gewiß um eine Fiktion, deren Beibehaltung im Interesse vieler Lebenden liegt.

Die meisten Menschen haben zu ihren Lebzeiten bestimmte Wünsche hinsichtlich dessen, was nach ihrem Tod mit ihrem Körper, ihrem Eigentum oder ihrem guten Ruf geschehen soll. Aus diesem Grund hat unsere Gesetzgebung Verfahren entwickelt, die es uns zu Lebzeiten möglich machen, genauer zu bestimmen, ob etwa unser Leichnam zu medizinischen Forschungszwecken oder zu Organtransplantationen verwendet werden darf und auf wen unser Eigentum (nach Abzug von Steuern) übergehen soll. Auch schließen wir Lebensversicherungen ab, für die gewährleistet ist, daß die Versicherungssummen nach unserem Tod an die von uns be-

zeichneten Empfänger ausgezahlt werden. Außerdem treffen wir private – formelle und informelle – Vereinbarungen, bei denen wir für eine gegenwärtige Leistung oder Entschädigung das Versprechen entgegennehmen, daß nach unserem Tod bestimmte Dinge geschehen. In all diesen Fällen verspricht man einem Lebenden, daß seine Wünsche nach seinem Tod berücksichtigt werden. Wie bei allen gültigen Versprechen ergeben sich auch hier auf seiten des Versprechenden bestimmte Pflichten, auf seiten des Versprechensempfängers entsprechende Rechte.

In welcher Weise ändert sich die Situation durch den Tod des Versprechensempfängers? Die Pflichten des Versprechenden werden dadurch ganz gewiß nicht einfach null und nichtig. Wäre dies der Fall und wüßte man darum, so könnte man sich auf Versprechen hinsichtlich der Regelung von Angelegenheiten im Falle des Todes nicht verlassen; niemand würde sich noch mit der Abfassung von Testamenten oder mit dem Abschluß von Lebensversicherungen abgeben. Tatsächlich handelt es sich bei den Pflichten der Gerichte und Notare, testamentarische Verfügungen zu vollstrecken, und der Versicherungsgesellschaften, die Versicherungssumme an die Hinterbliebenen auszuzahlen, solange der Betreffende noch lebt, in gewissem Sinn um bedingte Pflichten; sie werden erst durch seinen Tod zu kategorischen Pflichten, die unmittelbares Handeln fordern. Die Ansicht, der Tod mache solche Versprechen null und nichtig, stellt also die Wahrheit geradezu auf den Kopf.

Das Fortbestehen einer Pflicht des Versprechenden über den Tod des Versprechensempfängers hinaus beweist allerdings nicht, daß auch auf seiten des Versprechensempfängers ein entsprechendes Recht fortbesteht; denn man könnte statt dessen annehmen, daß es eine besondere Klasse von Versprechen gibt, bei denen der Pflicht, sie zu halten, kein entsprechendes Recht auf seiten des Empfängers gegenübersteht, eben jene Fälle, bei denen der Versprechensempfänger gestorben ist. Doch ein moralisch empfindender Versprechens-

geber wird wahrscheinlich die Erfüllung des Versprechens nicht nur für eine bloße Pflicht halten (d.h. für eine moralisch geforderte Handlung), sondern darüber hinaus auch für etwas, das er dem Verstorbenen schuldet. Er empfindet die Erfüllung des Versprechens als Worthalten gegenüber dem Toten. Gewiß, er wird nicht glauben, daß die Erfüllung des Versprechens dem Wohl des Verstorbenen dient, da es diesem weder gut noch schlecht gehen kann. Dennoch aber können wir der Ansicht sein, bestimmte Interessen des Toten (insbesondere diejenigen, die im Testament niedergelegt und durch Verträge und Versprechen abgesichert sind) würden den Tod überdauern und weiterbestehende Ansprüche gegenüber uns begründen. Solche Ansprüche ließen sich genauso wie die Ansprüche von Tieren durch bevollmächtigte Anwälte vertreten. Diese Art der Beschreibung entspricht meines Erachtens am ehesten einer wichtigen Tatsache unseres Menschseins: Wir haben zu unseren Lebzeiten ein Interesse daran, daß bestimmte andere Interessen auch nach unserem Tod anerkannt und befriedigt werden. Die rechtliche Praxis der Vollstreckung von Testamenten und letztwilligen Verfügungen und ähnlichem dient also insgesamt den Lebenden, während der einzelne Anwendungsfall dieser allgemeinen Praxis als Dienst am Toten verstanden werden kann.

Rein begrifflich läßt sich der Redeweise von den Rechten Verstorbener also ein Sinn abgewinnen. Aber es bleibt immer noch die moralische Frage, ob Tote auch tatsächlich Rechte haben, und wenn ja, welche es im einzelnen sind. Im einzelnen hat man z.B. darüber gestritten, ob das Interesse eines Menschen an seinem guten Ruf auch noch nach seinem Tod gegen Verleumdungen geschützt zu werden verdient. Mit nur wenigen bedeutsamen Ausnahmen verfolgen unsere Rechtssysteme nur dann die Verleumdung von Verstorbenen, »wenn sie im Grunde die Interessen Lebender verletzt«. ¹¹ Eine Witwe oder ein Sohn mögen sich angegriffen oder verletzt, vielleicht auch in ihren wirtschaftlichen Inter-

essen beeinträchtigt fühlen, wenn das Andenken des verstorbenen Gatten oder Vaters durch einen verleumderischen Angriff herabgesetzt wird. In Utah gilt die Verleumdung eines Toten als Vergehen, in Schweden ist sie Grund für eine Beleidigungsklage. Das Recht nimmt allerdings nur selten an, daß Tote durch Anwälte vertretbare Interessen hätten, die durch Verleumdung verletzt werden könnten, und zwar offensichtlich deshalb, weil es davon ausgeht, daß Tote nicht durch etwas verletzt werden können, was sie unmöglich wissen können.

Dies setzt jedoch voraus, daß auch bei Lebenden der Schutz des guten Rufs allein darin begründet ist, daß diese vor Verletzungen ihres Ehrgefühls oder anderer, etwa wirtschaftlicher Interessen, die den Tod nicht überdauern, geschützt werden sollen. Eine kurze Überlegung wird meines Erachtens aber zeigen, daß unsere Interessen komplizierterer Art sind, als hier angenommen wird. Wenn jemand, ohne daß ich davon weiß, in einem abgelegenen Teil des Landes vor Hunderten von Leuten Verleumdungen über mich verbreitet, so daß ich, ohne es zu wissen, ein Gegenstand allgemeinen Hohns und Spotts bin, so hat man mich geschädigt, selbst wenn ich niemals etwas davon erfahre. Der Grund dafür ist meines Erachtens darin zu sehen, daß mir an meinem guten Ruf *einfachhin*, d.h. über mein Interesse, Angriffe, Verletzungen des Ehrgefühls und wirtschaftliche Beeinträchtigungen zu vermeiden, hinaus, etwas gelegen ist. In diesem Beispiel bleibt mir völlig unbekannt, was über mich gesagt wurde und was man von mir denkt; meine Gefühle werden also in keiner Weise verletzt. Selbstverständlich, wenn ich davon erfahre, wäre ich aufs höchste erbost. Mein Zorn wäre aber die natürliche Folge meiner Überzeugung, daß etwas anderes verletzt worden ist als mein Interesse, Zorn zu vermeiden. Wie sollte ich sonst meinen Zorn erklären? Hätte ich kein Interesse an meinem guten Ruf als solchem, würde ich auf Nachrichten über die Zerstörung meines guten Rufs mit Gleichgültigkeit reagieren.

Obwohl es also stimmt, daß man die Gefühle eines Toten nicht verletzen kann, folgt daraus doch nicht, daß sein Anspruch, nicht schlechter beurteilt zu werden, als er es verdient, nicht über seinen Tod hinaus weiterbestehen könnte. Meines Erachtens wird fast jeder zu seinen Lebzeiten den Wunsch haben, daß sein Interesse an einem guten Ruf auch noch nach seinem Tod geschützt wird, wenigstens so lange, wie seine Zeitgenossen leben. Wir können vom Recht kaum erwarten, daß es auch noch den guten Ruf Julius Cäsars in historischen Arbeiten über ihn schützt. Dies könnte die historische Forschung behindern und gesellschaftlich wünschenswerten Ausdrucksformen Beschränkungen auferlegen. Selbst Interessen, die den Tod überdauern, sind nicht unsterblich. Jedem muß es erlaubt sein, alles, was ihm gefällt, über George Washington oder Abraham Lincoln zu äußern, obgleich vielleicht nicht jede Äußerung auch moralisch zulässig ist. Selbst über Nero oder Tutenchamun sollte man keine Verleumdungen verbreiten, allerdings nicht so sehr um ihrer selbst willen als um derjenigen willen, die heute über die Vergangenheit zuverlässig informiert werden möchten. Hingegen schulden wir es den Brüdern Kennedy selbst, daß vor ihren noch lebenden Zeitgenossen keine Lügen über sie verbreitet werden. Wenn der Leser anderer Ansicht sein sollte, kann ich ihn nur bitten, sich zu fragen, ob er nicht doch jetzt schon wünscht, daß sein Interesse an einem guten Ruf sowie an einer Aufteilung seines Vermögens nach seinem eigenen Gutdünken auch über seinen Tod hinaus geschützt werden sollte.

Dahinvegetierende Menschen

Geisteskranke sind selten so behindert, daß sie im Vergleich zu den geistigen Leistungen, zu denen selbst die höchsten der höheren Tiere fähig sind, nicht noch günstig abschneiden

würden, obgleich man ihnen aufgrund ihrer weitgehenden Unzurechnungsfähigkeit gewöhnlich keine Pflichten und keine Verantwortlichkeit für das, was sie tun, zusprechen kann. Insofern Tiere mögliche Träger von Rechten sind, müssen es auch Geisteskranke sein. So wäre es beispielsweise sinnvoll, ihnen das Recht auf Heilung zuzusprechen, sofern diese überhaupt oder zu vertretbaren Kosten möglich ist; und selbst jene unheilbar Kranken, die man zur »Aufbewahrung« in Pflegeheimen untergebracht hat, haben einen Anspruch (vertreten durch Anwälte) auf menschenwürdige Behandlung.

Doch Menschen, die an den schlimmsten Geisteskrankheiten leiden, leben vielleicht in einer solchen geistigen Stumpfheit und Umnachtung, daß sie im Vergleich zu den Leistungen der intelligentesten Hunde und Katzen äußerst ungünstig dastehen. Die Lebensäußerungen derjenigen, die an katatonischer Schizophrenie erkrankt sind, sind vielleicht hinsichtlich jener Merkmale, die man für das Vorhandensein irgendwelcher Interessen voraussetzen muß, kaum noch von den Lebensäußerungen von Pflanzen zu unterscheiden. Solange wir noch im entferntesten an die Möglichkeit einer Heilung glauben, können wir solche Kranke als Menschen mit einem Interesse an der eigenen Wiederherstellung und folglich als Träger von Rechten im eigentlichen Sinn betrachten. Der Kranke ist dann für uns so etwas wie ein Mensch in einer Pflanzenhülle, der darum kämpft, aus ihr befreit zu werden, geradeso wie in alten Märchen ein schönes Mädchen in einen Kürbis verzaubert sein kann und darauf wartet, durch ein den Zauber brechendes Wort in ihr eigentliches Ich zurückverwandelt zu werden. Vielleicht sollte man niemals die Hoffnung auf die Möglichkeit einer Heilung aufgeben und daher Kranke dieser Art immer als »verzauberte« Personen betrachten, die ein dauerndes Interesse an der eigenen Heilung haben, das anerkannt und geschützt zu werden verdient.

Wie aber sollen wir eine Situation beurteilen, in der wir den

katatonisch Schizophrenen und den dumpf dahindämmern-
den Kranken mit einem nicht wiederherstellbaren Gehirn-
schaden für unheilbar halten? Können wir ihn auch dann
noch als einen Träger von Interessen und Rechten betrach-
ten, oder wäre dies eine begriffliche Unmöglichkeit? So
schockierend es auch scheinen mag, so sehe ich mich doch
unvermeidlich zur letzteren Ansicht genötigt. Wenn Mam-
mutbäume und Rosensträucher keine möglichen Träger von
Rechten sein können, dann auch kein unheilbar dumpf da-
hindämmernder Mensch.¹² Die Vormünder, die damit beauf-
tragt sind, Geldmittel zugunsten solcher Unglücklichen zu
verwalten, sind eher als bloße Verwalter denn als bevoll-
mächtigte Vertreter der Interessen dieser Menschen zu be-
trachten, da diese keine Interessen mehr haben können. Dar-
aus folgt natürlich nicht, daß man diese Menschen nicht so-
lange wie möglich am Leben erhalten sollte: Das ist eine
diskutable moralische Frage, die sich durch eine bloße be-
griffliche Analyse nicht erledigen läßt. Selbst wenn wir ver-
pflichtet sind, dahinvegetierende Menschen am Leben zu er-
halten, so handelt es sich dabei doch nicht um Pflichten
ihnen selbst gegenüber. Wir könnten dazu verpflichtet sein,
um die Empfindungen anderer zu schonen oder um mensch-
liche Regungen in uns selbst zu wecken; aber wir könnten es
nicht um ihrer selbst willen tun, da sie unwiderruflich unfä-
hig sind, Gutes oder Schlechtes zu erfahren. Ohne Bewußt-
sein, Erwartungen, Überzeugungen, Strebungen, Ziele oder
Zwecke kann kein Wesen Interessen haben; beim Fehlen
jeglicher Interessen kann man ihm nichts Gutes tun; und
wenn man ihm nichts Gutes tun kann, ist es kein möglicher
Träger von Rechten. Nichtsdestoweniger mag es Dutzende
von anderen Gründen dafür geben, es so zu behandeln, als
besäße es diese Rechte.

Föten

Wenn das Interesse-Prinzip die Möglichkeit offenhalten soll, auch Neugeborenen, Föten und künftigen Generationen Rechte zuzusprechen, so läßt sich dies nur so erklären, daß Interessen auch dann schon einen Anspruch uns gegenüber begründen, bevor ihre Träger tatsächlich leben; es verhält sich hier genau umgekehrt wie im Fall der Interessen Verstorbener, die wir auch noch nach dem Tod ihrer Träger meinen berücksichtigen zu sollen. Neugeborene äußern sich lautstärker als bloße Pflanzen, aber sie sind kaum geistig wendiger. Sie werden, wie Aristoteles sagt, mit der Fähigkeit zu begrifflichem Denken und zum Erwerb bestimmter Einstellungen geboren, doch anfangs gehen wir davon aus, daß ihr Bewußtsein von der Welt »ein einziges blühendes Durcheinander« ist. Zweifellos besitzen sie von Beginn an die Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden, und dies allein mag schon Grund genug dafür sein, ihnen sowohl ein Interesse als auch ein Recht zuzugestehen. Davon abgesehen aber, mag ihnen – zumindest in den ersten Stunden ihres Lebens – selbst noch die geringfügige geistige Ausstattung fehlen, die erforderlich ist, damit ein Wesen überhaupt Interessen haben kann. Dies führt selbstverständlich nicht zu irgendwelchen moralischen Vorbehalten bei den Erwachsenen. Man kann fast zusehen, wie Kinder in den ersten Monaten wachsen und reifer werden, so daß jene zukünftigen Interessen, die sich so überaus schnell aus dem ungeformten Chaos der ersten Tage entwickeln, ohne weiteres als Grundlage ihrer gegenwärtigen Rechte betrachtet werden. So sagen wir von einem Neugeborenen, daß es ein Recht hat, jetzt zu leben und erwachsen zu werden, obgleich ihm im Augenblick noch die geistige Ausstattung fehlt, diesen oder irgendeinen anderen Wunsch zu haben. Kurz, einem Neugeborenen fehlen alle jene Merkmale, die notwendig sind, damit es überhaupt Interessen haben kann; doch es hat die Fähigkeit, diese Merkmale zu erwerben, und seine ererbten Anlagen führen auch sehr

schnell – fast zusehends – zu ihrem tatsächlichen Erwerb. Diejenigen also, die Neugeborene in ihren Interessen vertreten, sind mehr als bloße Verwalter: Sie sind (oder können es sein) im eigentlichen Sinn die Vertreter ihrer sich entwickelnden Interessen, die möglicherweise schon jetzt geschützt werden müssen, wenn sie überhaupt realisiert werden sollen.

Dasselbe Prinzip läßt sich auf »ungeborene Menschen« ausdehnen. Schließlich ist die Situation eines Fötus einen Tag vor seiner Geburt nicht wesentlich verschieden von der eines Neugeborenen wenige Stunden nach seiner Geburt. Die Eigentums- und persönlichen Ansprüche, die unser Recht einem ungeborenen Kind zubilligt, stehen gewöhnlich für Rechte, die es einmal beanspruchen wird, wenn es zu einem selbständigen Menschen mit bestimmten Interessen herangewachsen ist. Das Recht schützt in diesen Fällen also ein potentiell Interesse, bevor dieses Wirklichkeit geworden ist, so wie ein Gartenzaun frisch eingesäte Blumenbeete schützt, noch lange bevor blühende Blumen daraus hervorgesprossen sind. Beispielsweise stellt das gegenwärtige Eigentumsrecht eines Ungeborenen ein gegenwärtiges Schutzangebot für seine zukünftigen Interessen dar, das abhängig ist von seiner tatsächlichen Geburt und im Falle eines Todes vor der Geburt sofort erlöschen würde. Coke bemerkt dazu: »Das Recht schützt in vielen Fällen seine Interessen in Anbetracht der Tatsache seiner zu erwartenden Geburt.«¹³ Dies ist allerdings etwas völlig anderes als die Anerkennung eines Rechts, tatsächlich geboren zu werden. Unser Recht scheint zu sagen: Unter der Annahme, daß das Kind geboren wird, müssen verschiedene Interessen, die es nach seiner Geburt haben wird, vor einer möglichen Verletzung vor der Geburt geschützt werden. Daher können vorgeburtliche, fahrlässig herbeigeführte Rechtsverletzungen ein Recht des Neugeborenen auf Schadensersatzklage begründen, das es zu jeder Zeit *nach* seiner Geburt durch bevollmächtigte Anwälte in seinem eigenen Namen ausüben kann.

Es gibt jedoch zahllose andere Beispiele dafür, daß unser Recht einen unbedingten Anspruch darauf, geboren zu werden, voraussetzt, und überraschenderweise scheint bisher niemand diesen Gedanken für begrifflich absurd gehalten zu haben. Einen interessanten Fall schildert die *New York Times* unter der Überschrift »Das Recht eines Ungeborenen gegen die Religion behauptet«. ¹⁴ Eine im achten Monat Schwangere hatte sich geweigert, eine Bluttransfusion an sich vornehmen zu lassen, obwohl der behandelnde Arzt sie gewarnt hatte, »sie könne jede Minute sterben und damit auch dem Kind das Leben nehmen«. Als Grund für ihre Weigerung nannte die Frau die entgegenstehende Forderung ihrer Religion (Zeugen Jehovas). Der Oberste Gerichtshof von New Jersey erklärte, verfassungsrechtlich sei es fraglich, ob eine nichtschwangere Frau aus religiösen Gründen eine für sie lebenswichtige Bluttransfusion verweigern dürfe, dennoch aber ordnete er in diesem Falle an, daß die Patientin eine Transfusion zulassen müsse, weil »das Ungeborene einen Anspruch auf gesetzlichen Schutz seines Lebens habe«.

Es sei ausdrücklich noch einmal darauf hingewiesen, daß die Frage, ob Föten Rechtsansprüche haben oder haben sollten, wesentlich eine rechtliche und moralische Frage ist, die in *diesen* Zusammenhängen erörtert und entschieden werden muß. Dagegen handelt es sich bei der vorgängigen Frage, ob Föten zu jenen Lebewesen gehören, die Rechte haben können, nicht um eine moralische, sondern um eine begriffliche, die sich nur mit sprachanalytischen Mitteln lösen läßt und die für das moralische Urteil irrelevant ist. Die richtige Antwort auf diese begriffliche Frage lautet meines Erachtens, daß Ungeborene tatsächlich zu jenen Wesen gehören, denen man sinnvollerweise Rechte zusprechen kann, obwohl sie (zeitweilig) unfähig sind, Interessen zu haben; der Grund dafür ist darin zu sehen, daß ihre zukünftigen Interessen jetzt geschützt werden können und daß es sinnvoll ist, ein potentielles Interesse, schon bevor es Wirklichkeit wird, zu

schützen. Das Interesse-Prinzip läßt jedoch die Rede von einem Recht des Ungeborenen, geboren zu werden, bestenfalls als höchst fraglich erscheinen. Insofern Föten nämlich keine Wünsche und Annahmen haben können, haben sie auch kein aktuelles Interesse daran, geboren zu werden; und man kann sich kaum einen anderen Grund vorstellen, der es rechtfertigen würde, Föten Rechte zuzusprechen, als die bedingte Annahme, daß sie tatsächlich geboren werden.¹⁵

Zukünftige Generationen

Es steht heute in unserer Macht, die Erde unseren Nachfahren als einen weit weniger angenehmen Planeten zu hinterlassen, als wir ihn von unseren Vorfahren geerbt haben. Wir können damit fortfahren, uns immer stärker zu vermehren, die fruchtbaren Böden in immer größerem Maße zu veröden, Flüsse, Seen und Ozeane mit unseren Abfällen vollzustopfen, unsere Wälder abzuholzen und die Atmosphäre mit Giftgasen zu verpesten. Alle nachdenklichen Zeitgenossen sind sich darüber einig, daß wir dies nicht tun sollten. Die meisten würden sogar sagen, daß die Erhaltung unserer Umwelt nicht nur moralisch gefordert (statt bloß wünschenswert) ist, sondern daß wir sie auch unseren Nachkommen schulden, und zwar um ihrer selbst willen. Gewiß sind wir es den kommenden Generationen schuldig, ihnen die Welt nicht als bloße Müllhalde zu hinterlassen. Zwar können unsere Nachfahren, da sie noch nicht leben, nicht schon selbst als ihr Recht eine Welt von uns einfordern, in der sich noch leben läßt. Aber sie haben heute bereits zahlreiche Anwälte, die in ihrem Namen sprechen. Und diese fühlen sich keineswegs als bloße Verwalter, sondern im eigentlichen Sinn als die bevollmächtigten Anwälte zukünftiger Interessen.

Warum sollte man dann bestreiten, daß diese später leben-

den Menschen Rechte besitzen, die zu ihren Gunsten heute von uns eingefordert werden können? Einige Philosophen sind geneigt, ihnen gegenwärtige Rechte abzusprechen; sie fürchten, einer dunklen Metaphysik zu verfallen, wenn sie fernen, nicht identifizierbaren Menschen Rechte zubilligen, die heute noch nicht einmal existieren. Unsere ungeborenen Ur-Ur-Urenkel sind in einem bestimmten Sinn ›potentielle‹ Personen, aber sie sind, wie es scheint, in einem viel schwächeren Sinn ›potentielle‹ Personen als Föten. Darin liegt jedoch nicht die eigentliche Schwierigkeit. Kommende Generationen sind nur in *einer* Hinsicht in einem schwächeren Sinn potentiell als Föten, nicht aber in einer anderen. Es muß eine viel größere Zeitspanne mit einer viel größeren Zahl kausal notwendiger und wichtiger Ereignisse vergehen, ehe ihre potentielle Existenz zu einer wirklichen wird – das stimmt. Doch unsere Nachkommenschaft als Kollektiv wird ›bei normalem Ablauf der Ereignisse‹ mit derselben Gewißheit existieren, mit der irgendein bestimmter Fötus im Schoß seiner Mutter einmal selbständig existieren wird. In dieser Hinsicht ist die Existenz einer fernen menschlichen Zukunft keineswegs in einem schwächeren Sinn ›potentiell‹ als im Fall eines einzelnen Fötus vor seiner Geburt.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt nicht darin, daß wir daran zweifeln, ob wir einmal Nachfahren haben werden, sondern daß wir nicht wissen, wer sie im einzelnen sein werden. Was uns beunruhigt, ist nicht ihre zeitliche Ferne, sondern ihre Unbestimmtheit – ihre heutige Gesichts- und Namenlosigkeit. In fünfhundert Jahren werden Menschen an der Stelle leben, wo wir heute leben. Greifen wir irgendeinen von ihnen heraus, so können wir von ihm sagen, daß auch er, wie wir, ein Interesse an Lebensraum, fruchtbarem Boden, frischer Luft usw. haben wird. Aber dieser willkürlich herausgegriffene Mensch hat keine weiteren Merkmale, die wir schon heute klar ausmachen könnten. Wir wissen noch nicht einmal, wer seine Eltern, seine Großeltern, seine Urgroßeltern sein werden oder ob er überhaupt mit uns verwandt sein

wird. Dennoch, wer diese Menschen auch sein und wie immer sie beschaffen sein mögen, sie werden ganz gewiß Interessen haben, die wir heute zum Guten oder Schlimmen beeinflussen können. So viel jedenfalls wissen wir von ihnen. Die Identität der Träger dieser Interessen ist heute notwendigerweise dunkel, aber die Tatsache, daß sie Interessen haben werden, steht leuchtend klar vor uns. Dies aber genügt, um schon heute sinnvoll von ihren Rechten reden zu können. Häufig genug geschieht es, daß wir in der Ferne schemenhafte Umrisse wahrnehmen, von denen wir sagen können, daß es die Umrisse von Menschen sind, ohne daß wir sagen könnten, wer sich dahinter verbirgt und wie viele es sind. Dieses Wissen aber genügt schon, um verpflichtet zu sein, dorthin etwa keine Handgranaten zu schleudern. In ähnlicher Weise vermag auch die Undeutlichkeit der menschlichen Zukunft nicht ihren Anspruch gegenüber uns zu schwächen, insofern wir doch mit annähernder Sicherheit wissen, daß es eine menschliche Zukunft sein wird.

Wie sich bei Föten hinsichtlich ihres Rechts, geboren zu werden, Zweifel ergaben, so ergeben sich auch ähnliche Fragen bezüglich des vergleichbaren Rechts zukünftiger Generationen, ins Leben zu treten. Die Rechte, die kommende Generationen mit Gewißheit uns gegenüber haben, stellen nur bedingte Rechte dar: Die Interessen, die sie mit Sicherheit einmal haben werden, wenn sie existieren werden (vorausgesetzt, daß dies einmal der Fall sein wird), fordern Schutz vor heute möglicher Verletzung. Aber es gibt heute noch keine aktuellen Interessen zukünftiger Generationen, da es sie selbst noch nicht gibt. Folglich kann es ihrerseits auch kein aktuelles Interesse daran geben, überhaupt zu existieren, und ich wüßte keine anderen Gründe, die erklären könnten, wieso sie ein solches Recht haben sollten (obwohl es vielleicht Gründe dieser Art geben mag). Angenommen, alle Menschen träfen zu einer bestimmten Zeit freiwillig die Vereinbarung, keine Kinder mehr zu zeugen und zu gebären, so daß die Menschheit in wenigen Jahrzehnten ausster-

ben würde. Dies ist gewiß eine höchst unwahrscheinliche Hypothese, dennoch aber ein für unsere Überlegung wichtiges Testbeispiel. Man könnte sich etwa vorstellen, alle Menschen würden sich zu einer seltsamen asketischen Religion bekehren, die von jedem absolute sexuelle Enthaltbarkeit forderte. Würden unter diesen Umständen irgend jemandes Rechte verletzt? Niemand könnte zugunsten gegenwärtig nicht existierender, doch möglicher zukünftiger Generationen einwenden, ihre zukünftigen Interessen, die für sie ein bedingtes Recht auf Schutz begründeten, würden verletzt; denn diese Interessen würden ja niemals existieren, so daß sie weder heute noch in ferner Zukunft irgendeinmal verletzt werden könnten. Ich neige also zu der Auffassung, daß die Selbsttötung der menschlichen Rasse zwar bedauerns- und bejammernswert und eine betrübliche Tragödie wäre, doch daß sie gegen niemandes Rechte verstieße. Wenn sich – entgegen allen Tatsachen – alle Menschen tatsächlich auf ein solches Verhalten einigen könnten, so wäre diese Vereinbarung ohnehin ein Zeichen für die biologische Überlebensfähigkeit unserer Rasse.

Schlußbemerkung

Seit einigen Jahrhunderten gehen wir Menschen sehr rücksichtslos mit den Gütern dieser Erde um, gradeso als ob die Tiere, die jetzt leben, und die kommenden Generationen, die einmal hier leben werden, keinerlei Ansprüche uns gegenüber hätten. Die Philosophen haben dem nicht abgeholfen, sondern im Gegenteil sogar behauptet, Tiere und zukünftige Generationen gehörten nicht zu jenen Wesen, denen man jetzt Rechte zubilligen könne, sie zählten gegenwärtig nicht zu den Mitgliedern, nicht einmal zu den entfernten ›Hausgenossen‹ unserer moralischen Gemeinschaft. In diesem Aufsatz habe ich versucht, die begrifflichen Ungereimtheiten

aufzulösen, die zu einem solchen Schluß geführt haben. Die Anerkennung der Rechte der Angehörigen bedrohter Arten (einschließlich unserer eigenen Rasse) ist das allerwenigste, was wir für sie tun können. Aber dieses wenige ist auch schon etwas.

Anhang

Die Paradoxien der Potentialität

Hat man einmal eingeräumt, daß Rechte Lebewesen aufgrund ihrer nur potentiellen Interessen zukommen können, so befindet man sich auf einem schlüpfrigen Pfad. Denn man könnte den Eindruck gewinnen, daß alles und jedes potentielle Interessen haben kann oder, noch allgemeiner, daß alles und jedes potentiell fast alles werden kann. Gefriergetrocknetes Orangenpulver ist potentieller Orangensaft; denn wenn man Wasser hinzugibt, wird es zu Orangensaft. Im entfernteren Sinn ist es aber auch potentielle Limonade, denn es wird zu Limonade, wenn man eine größere Menge Zitronensaft hinzufügt, außerdem Zucker und Wasser. Es ist aber auch ein potentieller Gifttrank (wenn man Wasser und Arsen hinzufügt), ein potentieller Orangenkuchen (wenn man Mehl usw. hinzufügt und die Mischung backt), ein potentiell orangefarbenes Bauelement (wenn man Zement hinzufügt und das ganze hart werden läßt) usw. ad infinitum. In ähnlicher Weise ist ein zweizelliger Embryo, der zu klein ist, um mit bloßem Auge gesehen werden zu können, ein potentieller Mensch; das gilt aber auch schon von der unbefruchteten Eizelle, sogar von einer unreifen Samenzelle. Wenn man die geeignete Nährlösung einer befruchteten Eizelle (unter bestimmten weiteren, notwendigen Bedingungen) zuführt, wächst sie zu einem Fötus heran, dann zu einem Kind. Aus einer anderen Perspektive betrachtet, kann

man die befruchtete Eizelle (unter denselben Bedingungen) mit denselben Nährstoffen kombinieren, die dann ihrerseits zu einem Fötus und zu einem Kind heranwachsen. Ist es dann aber genauso richtig, wenn man sagt, die Nährlösung sei ein ›potentielles Kind‹, wie, die befruchtete Eizelle sei es? Wenn ja, was wäre dann *kein* ›potentielles Kind‹? (Organische Substanzen in der Luft und im Boden sind ›potentielle Nahrung‹, also auch ›potentielle Menschen‹!)

Offensichtlich muß man irgendeine Grenze zwischen direkten oder näheren und indirekten oder entfernteren Potentialitäten ziehen; doch gleichgültig, wo man sie zieht, es wird immer Grenzfälle geben, deren Einordnung unsicher oder gar willkürlich zu sein scheint. Obwohl jedes X zu Y werden kann, vorausgesetzt, daß es mit den zusätzlich notwendigen Elementen a, b, c, d usw. verknüpft wird, kann man doch nicht von jedem X sagen, es sei ein ›potentielles Y‹, jedenfalls so lange nicht, wie nicht bestimmte weitere – ziemlich strenge – Bedingungen erfüllt sind. (Andernfalls wäre der Begriff der Potentialität, da universal anwendbar und auswechselbar, überhaupt überflüssig.) Für nähere Potentialität bietet sich eine Reihe möglicher Kriterien von selbst an. Das erste ist das der kausalen Bedeutsamkeit. Man kann Orangenpulver nicht sinnvollerweise ein potentielles Bauelement nennen, da von denjenigen Substanzen, die zur Bildung eines Bauelements notwendig sind, der Zement (im Gegensatz zu sämtlichen Eigenschaften des Orangenpulvers) die kausal entscheidende ist. In ähnlicher Weise könnte man sonst auch jeden Habenichts (irreführenderweise) einen ›potentiellen Millionär‹ nennen, und zwar in dem Sinn, daß nur noch eine große Menge Geldes hinzukommen müsse, um aus ihm einen Millionär zu machen. Natürlich ist das absolut entscheidende Element, das den Wandel herbeiführt, keine Eigenschaft des Menschen als solchen, sondern die Million Dollar, die ihm »hinzugefügt« wird.

Was ›kausal bedeutsam‹ ist, hängt von unseren Zwecken und Interessen ab, ist daher bis zu einem gewissen Grad relativ.

Wenn wir nun wieder nach einem Maßstab für ›Bedeutsamkeit‹ suchen, könnten wir vielleicht an ein Kriterium wie das der Leichtigkeit bzw. Schwierigkeit (für diesen oder jenen) denken, jene fehlenden Elemente herbeizuschaffen, die in Verbindung mit etwas Vorhandenem zu etwas Neuem werden. So scheint es ganz natürlich, wenn man beispielsweise Orangenpulver ›potentiellen Orangensaft‹ nennt; dies liegt einfach daran, daß es sich bei dem noch fehlenden Element um ganz gewöhnliches Wasser handelt, also um eine Substanz, die normalerweise jeder schnell zur Hand hat. Demgegenüber wäre es weniger einleuchtend, das Pulver als einen potentiellen Kuchen zu bezeichnen, da noch eine Vielzahl anderer Dinge (nicht nur eines) benötigt wird, von denen einige gewöhnlich nicht gleich zur Hand sind. Darüber hinaus ist der Prozeß der Kombinierung der fehlenden Substanzen zu einem Kuchen viel komplizierter als ein bloßes ›Hinzufügen‹. Aus demselben Grund wäre es noch unplausibler, Orangenpulver einen potentiellen Bordstein zu nennen. Das Kriterium der Leichtigkeit bzw. Schwierigkeit der Herbeischaffung und Kombinierung der notwendigen Elemente erklärt alle diese Varianten.

Ein weiteres Kriterium für nähere Potentialität, das den bisher genannten verwandt ist, wäre der Grad der Abweichung vom ›normalen Lauf der Dinge‹. Wenn Hersteller, Großhändler, Verkäufer und Verbraucher die entsprechenden Absichten verfolgen, wird bei normalem Ablauf der Ereignisse aus Orangenpulver Orangensaft. Ganz ähnlich wird aus einem menschlichen Embryo im Uterus seiner Mutter normalerweise ein Kind. Das heißt, solange niemand hindernd eingreift, wird dies in der Mehrzahl der Fälle geschehen. Andererseits wird aus einer unbefruchteten Eizelle kein Embryo, solange niemand dafür sorgt, daß sie befruchtet wird. Ohne einen solchen Eingriff in den ›normalen‹ Lauf der Dinge bleibt die Eizelle ein bloßes Stück Protoplasma von nur sehr kurzer Lebensdauer. Würden wir in einer Welt leben, in der jede biologisch dazu fähige Frau während ihrer

gesamten Fruchtbarkeitsperiode einmal im Jahr schwanger würde, so würden wir die Befruchtung als etwas ansehen, das ›im natürlichen Ablauf der Dinge‹ mit jeder Eizelle geschähe. Vielleicht würden wir in einer solchen Welt sogar jede unbefruchtete Eizelle als eine potentielle Person betrachten, ausgestattet mit Rechten hinsichtlich ihrer zukünftigen Interessen. In einer solchen Welt wäre es vielleicht begrifflich – wenn nicht gar moralisch – sinnvoll, jede freiwillig unterlassene Befruchtung für eine Art Tötung zu halten.

Kurz, es ist wichtig zu beachten, daß Wörter wie ›bedeutsam‹, ›leicht‹ und ›normal‹ nur in bezug auf menschliche Erfahrungen, Zwecke und Verhaltensweisen sinnvoll sind. Wenn sich hier etwas ändert, dann muß sich auch in der Bedeutung oder Anwendung von Wörtern wie ›bedeutsam‹, ›leicht‹, ›normal‹ und ›Potentialität‹ etwas ändern. Wenn sich unsere Absichten, unser Wissen und unser Können in bestimmter Richtung weiterentwickeln, werden wir eines Tages vielleicht dahin kommen, auch von unbelebten Dingen zu sagen, sie besäßen ›potentielle Interessen‹. Jedenfalls ist zu erwarten, daß sich mit Wandlungen in unserer praktischen Erfahrung auch die logischen Grenzen des Begriffs des Rechtsanspruchs verschieben werden.

Anmerkungen

- 1 Ich verzichte hier darauf, den Begriff des ›Anspruchs‹ zu analysieren; eingehend habe ich ihn erörtert in meinem Aufsatz »The nature and value of rights«, in: *Journal of Value Inquiry* 4 (1971) S. 263–277.
- 2 Louis B. Schwartz, »Morals, offenses and the moral penal code«, in: *Columbia Law Review* 63 (1963) S. 673.
- 3 John C. Gray, *The Nature and Sources of the Law*, Boston ²1963, S. 43.
- 4 Aber auch William D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, App. I, S. 48–56.

- 5 William D. Lamont, *The Principles of Moral Judgement*, Oxford 1946, S. 83–85.
- 6 Vgl. Henry J. McCloskey, »Rights«, in: *Philosophical Quarterly* 15 (1965) S. 121, 124.
- 7 Ebd.
- 8 Abgesehen von Samuel Butler in seiner Utopie *Erewhon* (1872).
- 9 *Webster's Third New International Dictionary*.
- 10 Manchmal fehlt natürlich diese Übereinstimmung, wenn nämlich die natürliche Ausrichtung der Pflanze nicht in unserem Interesse liegt, sondern ihm eher entgegensteht. Ich gebe zu, daß wir selbst in Fällen dieser Art etwa sagen, das Unkraut blühe und gedeihe, bezweifle aber, daß wir damit meinen, dem Unkraut komme irgendein Wert an sich zu. Eher handelt es sich dabei um eine ironische Bemerkung oder vielleicht um eine animistische Metapher (wir reden dann in einer Art und Weise vom Unkraut, wie wir auch von blühenden Geschäften reden). Wenn Unkraut »blüht und gedeiht«, ist dies jedenfalls weder für menschliche noch für Interessen anderer Art förderlich.
- 11 John W. Salmond, *Jurisprudence* (1902), hrsg. von P. J. Fitzgerald, London ¹²1966, S. 304.
- 12 Eine Ausnahme wäre natürlich gegeben, wenn der Betreffende, bevor er unheilbar erkrankte, testamentarische Verfügungen hinsichtlich dessen getroffen hat, was im Falle einer solchen Krankheit mit seinem Körper zu geschehen habe. Vielleicht hat er bestimmt, er solle so lange wie möglich am Leben erhalten werden, vielleicht auch, man solle ihn sterben lassen oder töten. Natürlich könnten vernünftige öffentliche Interessen solchen Anweisungen entgegenstehen; doch wenn wir versprochen hätten, daß solche Wünsche auch rechtliche Beachtung fänden, so hätten wir hier ein Beispiel für das frühere Interesse eines Menschen daran, was mit seinem Körper zu geschehen habe, wenn dieser ihn selbst als zurechnungsfähige Person überleben sollte, ganz ähnlich wie der ausdrückliche Wunsch eines Verstorbenen auch noch nach seinem Tod einen Anspruch uns gegenüber begründet.
- 13 Zitiert nach Salmond, *Jurisprudence*, S. 303. Grundsätzlich kann die Möglichkeit irgendwelcher zukünftiger Interessen so weit entfernt sein, daß es unsinnig erscheint, sie jetzt schon zu berücksichtigen. Ein Erblasser kann z.B. sein Vermögen seinem ungeborenen Kind vererben, nicht aber seinen ungeborenen Enkeln. Wenn man sagt, die potentielle Person im Schoß der Mutter sei gegenwärtiger Eigentümer von etwas, so meint man damit, ein

bestimmtes Vermögen müsse ihm vorbehalten bleiben, bis sie »wirklich« oder »reif« genug ist, es zu besitzen. »Doch das Recht ist darauf bedacht, daß auf diese Weise Vermögenswerte nicht allzu lange zugunsten zukünftiger Generationen der Nutzung durch lebende Personen entzogen werden; dazu sind eine Reihe einschränkender Gesetze erlassen worden. Kein Erblasser könnte z.B. heute sein Vermögen zur weiteren Mehrung auf hundert Jahre festlegen, damit es dann unter seinen Nachkommen verteilt würde« (ebd.).

14 *New York Times*, 17. 6. 1966, S. 1.

15 In einem Aufsatz mit dem Titel »Gibt es ein Recht darauf, geboren zu werden?« beantworte ich die gestellte Frage im negativen Sinn, räume allerdings ein, daß unter bestimmten, sehr spezifischen Bedingungen ein »Recht darauf bestehen kann, nicht geboren zu werden«. Vgl. Joel Feinberg (Hrsg.), *Abortion*, Belmont, Cal., 1973.

ROBERT SPAEMANN

Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik

Vorbemerkung. Moderne Technologien auf physikalischem und biologischem Gebiet, insbesondere Atomspaltung und genetische Manipulation, stellen moralische Probleme, für deren Lösung traditionelle philosophische und theologische Argumentationen nur dann Hilfe bieten, wenn wir sie in ihrer abstraktesten und allgemeinsten Form heranziehen. Dies gilt insbesondere dort, wo die moralischen Probleme sich mit den politisch-rechtlichen überschneiden, d.h. mit der Frage nach der Verantwortlichkeit des Staates für die möglichen Folgen und Nebenfolgen der Anwendung dieser Technologien. Um hier zu Ergebnissen zu gelangen, die allgemeine Einsichtigkeit beanspruchen können, ist es deshalb erforderlich, sich der Grundlagen der Argumentation Schritt für Schritt zu versichern. Ich beginne daher mit einer Erörterung des allgemeinen moralphilosophischen Problems der Zumutbarkeit von Nebenwirkungen, um in einem zweiten Teil Gesichtspunkte zur Beurteilung technischer Eingriffe in die natürliche Umwelt zu entwickeln.

I

Es liegt im Wesen menschlicher Handlungen, daß sie Nebenwirkungen hervorbringen. Dieser Satz ist nur die Kehrseite des anderen, daß Handeln auf Zwecke gerichtet ist. »Zweck« heißt jene Folge, die der Handelnde aus der Gesamtheit der Handlungsfolgen intentional heraushebt und im Verhältnis zu welchen er alle anderen Folgen zu Nebenfolgen, zu Mitteln oder zu Kosten herabsetzt. Nur durch

solche Selektion wird Handeln überhaupt möglich, und nur durch sie wird es von »blinden« Naturereignissen unterscheidbar. Der Unterschied zwischen »Mitteln« und »Nebenwirkungen« liegt darin, daß Mittel selbst als diese gewollt werden müssen, also Unterzwecke sind, während Nebenwirkungen nicht gewußt, gewollt und herbeigeführt, sondern nur »in Kauf genommen« werden. So etwa ist die Zerstörung einer Kaserne im Krieg ein Mittel zur Erreichung des Kriegszieles, die Zerstörung der benachbarten Wohnhäuser aber eine Nebenwirkung, die mangels ausreichender Begrenzungsmöglichkeit der Sprengwirkung einer Bombe »in Kauf genommen« wird. Allerdings kann der Terroreffekt von Angriffen auf zivile Objekte auch selbst als Kriegsmittel beabsichtigt sein.

Daß der Handelnde in der Wahl der Mittel nicht frei ist, daß also nicht »der Zweck jedes Mittel heiligt«, ergibt sich aus einer einfachen Überlegung. Die Zwecke der Menschen sind verschieden. Die Mittelwahl des einen kann für den anderen Vereitelung seines Zweckes sein. Das Recht eines jeden, jeden anderen in seiner Zweckverfolgung nach Maßgabe der eigenen Zwecke beliebig zu behindern, würde den Begriff des Rechtes selbst unmittelbar aufheben. Eine solche Befugnis wäre gleichbedeutend mit dem Ende einer Rechtsordnung überhaupt. Andererseits heißt »Mittel anwenden« oder »Kosten aufwenden« immer: die Möglichkeit der Verfolgung anderer Zwecke einschränken. Diese anderen Zwecke können sowohl die des Handelnden selbst als auch die Zwecke anderer sein. Die Kosten einer Ferienreise können den Bau eines Hauses verzögern. Und in einem sehr allgemeinen Sinne behindert auch jede Zielverfolgung eines Menschen mögliche Zielerreichungen eines anderen. Wenn die Ressourcen knapp sind, steht das Verbrauchte nicht mehr zur Verfügung, weder für den Verbraucher selbst noch für einen anderen.

In beiden Fällen kann sich ein moralisches Problem stellen. Es gibt Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Wer für

einen Augenblicksgenuss seine Gesundheit ruiniert, verletzt eine solche Pflicht. Dies zu begründen, würde über unser Thema hinausführen. Den Pflichten gegen sich selbst korrespondieren nämlich keine einklagbaren Rechte. Das Verhältnis zu sich selbst ist kein durch Regeln der Gerechtigkeit normiertes Verhältnis. *Volenti non fit iniuria* (Dem, der bekommt, was er will, geschieht kein Unrecht). Wo es hingegen um das Verhältnis des Handelnden zu Betroffenen geht, die mit ihm nicht identisch sind, da entsteht das Problem der Gerechtigkeit, d.h. der Zumutbarkeit der Nebenfolgen des Handelns, und zwar stellen sich in diesem Zusammenhang vor allem zwei Fragen: 1. Welches sind die Kriterien der Zumutbarkeit? 2. Wer trägt die Verantwortung für die Zumutung von Handlungsnebenfolgen?

Kriterien der Zumutbarkeit

Hinsichtlich der Frage der Zumutbarkeit gibt es zwei extreme Auffassungen. Die erste ist die *anarchistische*. Sie geht davon aus, daß es kein anderes Kriterium für Zumutbarkeit gibt als die wirkliche Zustimmung der Betroffenen. Dahinter steht folgende richtige Erkenntnis: Die Freiheit des Menschen besteht gerade darin, daß nicht andere über den Wert und Rang seiner Wünsche und Interessen zu entscheiden haben. Zur Freiheit gehört, daß ich den Dingen für mich die Bedeutung geben kann, die ich selbst ihnen zu geben wünsche. Der Bereich, in dem die individuellen Präferenzen ohne Bevormundung den Ausschlag geben, ist der freie Markt.

Als Lösung des Gerechtigkeitsproblems stößt der Anarchismus jedoch auf einige grundsätzliche Schwierigkeiten.

a) Da jedes Handeln Nebenfolgen zeitigt, durch welche andere in Mitleidenschaft gezogen werden, würde jedes Handeln vereitelt werden können, wenn nur einer der auch noch

so entfernt in Mitleidenschaft Gezogenen Widerspruch erhöhe. Niemand könnte mehr bauen, wenn jeder die Beeinträchtigung seines subjektiven Wohlbefindens durch den Bau des anderen geltend machen könnte, ohne die Unzumutbarkeit dieser Beeinträchtigung nach allgemeinen Kriterien für Zumutbarkeit aufzeigen zu müssen. Unterlassung jeden Handelns aber ist erst recht unzumutbar für ein freies Wesen.

b) Die anarchistische Forderung muß deshalb wenigstens eine von zwei Hilfsannahmen machen. Sie muß entweder voraussetzen, daß die menschlichen Wünsche »von Natur« mit den vorhandenen begrenzten Mitteln zu ihrer Befriedigung in prästabiliert Harmonie stehen. Oder sie muß voraussetzen, daß alle Menschen ihre Ansprüche von sich aus auf ein »gerechtes Maß« zurückschrauben. Die eine Voraussetzung macht den Menschen zum Tier, die andere zum Heiligen. Die erste Annahme wird durch die Geschichte widerlegt. Gäbe es jene prästabilisierte Bedürfnisstruktur, dann hätten die Menschen nicht alles darangesetzt, durch Entfaltung der Produktivkräfte die Befriedigungsmöglichkeiten zu vermehren, und sie hätten nicht in Funktion dieser Vermehrung die Bedürfnisse selbst ausgeweitet. Die Widerlegung der zweiten Annahme folgt logisch aus der ersten. Mit der Bereitschaft zu einer »gerechten Lösung« von Interessenkonflikten könnte man nur dann mit Sicherheit rechnen, wenn sie angeboren wäre. Sie würde dann eine Art von »natürlichem Bedürfnis« sein, was wiederum durch den Gang der Geschichte widerlegt wird. Die Bereitschaft, »gerechte Lösungen« zu akzeptieren, setzt die Tugend der Gerechtigkeit voraus. Für Tugenden aber gilt das Wort Spinozas: »Alles Vortreffliche ist ebenso schwierig wie selten.«

(Wegen der unter a) und b) genannten Schwierigkeiten des Anarchismus ist dieser historisch selten in Reinform aufgetreten, sondern öfter in einer sozialistischen Variante, die eine vorgängige Verschmelzung von Einzelinteressen und Kollektivinteressen ins Auge faßt. So fordert z. B. Proudhon,

politisches Leben und private Existenz, gesellschaftliche und individuelle Interessen müßten zunächst miteinander identisch werden, »dann wird deutlich werden, daß aller Zwang verschwunden ist und wir uns in der vollen Freiheit der Anarchie befinden«. Marx hat richtig gesehen, daß eine solche Identität nur unter der Bedingung möglich ist, daß das Grundphänomen allen bisherigen Wirtschaftens beseitigt ist, das Phänomen der Knappheit. Da indessen, wie wir heute wissen, Knappheit aus ökologischen, physikalischen und anthropologischen Gründen prinzipiell unaufhebbar ist, bleibt die definitive Aufhebung des Dualismus von Individualinteresse und Allgemeininteresse eine Fiktion, der nur durch Zwang allgemeine Geltung verschafft werden kann, so daß der Anarchismus sich selbst aufzuheben genötigt ist.)

c) Die dritte Schwierigkeit, die der anarchistischen Lösung im Wege steht, ist die folgende: Wirklich zustimmen können den jeweiligen Handlungsfolgen nur die zur Zeit der Handlung existierenden mündigen Mitmenschen. Betroffen sind aber auch Unmündige und unter Umständen auch noch gar nicht geborene Menschen. Die Frage der Zumutbarkeit für diese muß also von anderen als von ihnen selbst entschieden werden. Die Kriterien für die Gerechtigkeit solcher Entscheidungen, also die Kriterien der Zumutbarkeit künftiger Zustimmung, müssen daher von der wirklichen Zustimmung der Betroffenen verschieden sein, oder es gibt gar keine Kriterien der Gerechtigkeit.

Die zweite Lösung des Problems der Zumutbarkeit ist das *konsensuelle Verfahren*. Dabei wird die Frage auf eine abstraktere Ebene verlegt. Angesichts der Unmöglichkeit, in jedem Einzelfall die faktische Zustimmung der Betroffenen zu einer Handlung mitsamt ihren Folgen zu erreichen, werden Verfahren eingeführt, mittels deren die Frage nach der Zumutbarkeit im Einzelfall entschieden wird. Nicht die Einzelentscheidungen selbst, sondern diese Verfahren bedürfen nun der allgemeinen Zustimmung. Im Unterschied zu der anarchistischen Konstruktion kann daher jederzeit ein Kon-

flikt ausbrechen zwischen der allgemeinen Zustimmung zum Verfahren und dem Widerstand eines Betroffenen gegen eine bestimmte, für ihn nachteilige Lösung, die aufgrund des vereinbarten Verfahrens zustande kam. Für diesen Fall muß eine Zwangsgewalt installiert sein, die der auf legitime Weise zustande gekommenen Lösung zur Durchsetzung verhilft. In dieser, der rechtsstaatlichen, Konzeption gilt also als zumutbar, was in einem konsensuellen Verfahren für zumutbar erklärt wurde.

Auch diese Lösung stößt auf Schwierigkeiten, wenngleich nicht auf unüberwindliche. Es sind vor allem die beiden folgenden. Erstens: Der einstimmige Konsens aller bei der Einrichtung von Verfahren – also bei der Verabschiedung einer Verfassung – ist zwar nicht so unmöglich wie der Konsens bezüglich bestimmter Einzelentscheidungen. Er ist aber ebenfalls normalerweise nicht zu erwarten. Eine Diskussion des Für und Wider kann nicht so lange dauern, bis der Letzte überzeugt ist. Es kann nicht für jeden neu Hinzukommenden die Verfassungsdebatte neu eröffnet werden. Zweitens: Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß einzelne ungerecht sind, d.h. solche Verfahren begünstigen, durch die sie aufgrund bestimmter natürlicher oder sozialer Startbedingungen begünstigt werden. Zumindest kann nicht ausgeschlossen werden, daß einzelne sich durch die von der Mehrheit beschlossenen Verfahren benachteiligt fühlen. Damit der rechtsstaatliche Weg, Zumutbarkeit festzustellen, seinerseits für jedermann zumutbar ist, müssen daher bestimmte zusätzliche Bedingungen erfüllt sein:

a) Verfahren und Debatte über die Verfahren müssen institutionell getrennt sein. Die Verabschiedung von Gesetzen kann das Ende von Debatten nicht abwarten, sie darf dieses Ende aber auch nicht dekretieren. Der Grund ist der folgende: Es ist einleuchtend, daß Nichthandeln oft ebenso weitreichende Konsequenzen hat wie Handeln, ja daß es manchmal schlimmere Folgen hat als falsches Handeln. Es ist ferner einleuchtend, daß Handeln meistens unmöglich

wäre, wenn dem abwägenden Für und Wider nicht ein Ende durch eine Entscheidung gesetzt würde. Es ist aber damit nicht gesagt, daß die Entscheidung stets richtig ist. Es gibt keine apriorische Identität von Machthabern und Rechthabern. Gehorsam gegenüber der Entscheidung des legitimen Machthabers, also z.B. auch der Mehrheit, ist also nur zumutbar, wenn es nicht mit der Zumutung verbunden ist, dem Machthaber auch in der Sache recht zu geben. Daß der Machthaber sich bei seiner Entscheidung von dem leiten ließ, was er für das Wohl der Gesamtheit hält, kann aber nur dann unterstellt werden, wenn er sich nicht weigert, in der Sache selbst weitere Belehrung zu erhalten. Daraus folgt: Die Debatte über die Richtigkeit einer Entscheidung muß weitergehen dürfen. Jeder muß das Recht haben, frei über politische Gegenstände zu sprechen, und die fortgesetzte Debatte muß die Möglichkeit haben, die Verfahren zu einem späteren Zeitpunkt zu beeinflussen: Rahmenentscheidungen dürfen nicht irreversibel sein.

b) Das letzte Wort, die Ordnung der Entscheidungsverfahren betreffend, muß bei der Mehrheit des Volkes liegen. Wo aber eine Minderheit die Entscheidung trifft, da muß die Mehrheit die Möglichkeit besitzen, über die Kriterien zu entscheiden, aufgrund deren jemand Mitglied dieser Minderheit ist. Dieses Recht der Mehrheit beruht nicht auf der irrigen Annahme, die Mehrheit hätte immer in der Sache recht. Sie beruht auch nicht auf der Annahme, es gäbe eine natürliche Autorität einer Gruppe von Menschen über eine andere, nur weil die erstere zahlreicher ist. Es beruht vielmehr umgekehrt auf der Abwesenheit von so etwas wie einer höheren Ermächtigung, wie wir sie etwa in bestimmten Institutionen, vor allem in Stiftungen, vor uns haben. Die Legitimität ihrer qualitativen Differenzierung kann auf verschiedene Art begründet werden. Solche Begründungen sollten normalerweise nicht voluntaristisch sein, sondern aus inhaltlichen Gesichtspunkten folgen, also aus ihrer »Vernünftigkeit«. Wo diese inhaltliche Begründung allerdings nicht ein-

leuchtet, wo sie bestritten und wo gefragt wird, wer denn die Vernünftigkeit derer garantiere, die eine bestimmte Ordnung für vernünftig halten, da bedarf jede Legitimität letzten Endes der Verankerung in der Zustimmung der Mehrheit. Freilich kann eine Mehrheit nur dann beanspruchen, Repräsentant der Gesamtheit zu sein, wenn die Gesamtheit durch ein hohes Maß an Homogenität gekennzeichnet ist, so daß jeder prinzipiell die Chance hat, seine Meinung als Mehrheitsmeinung zu erleben. Ethnische oder religiöse Konflikte, aber auch fundamentale Gewissensfragen können nicht durch Mehrheitsentscheidungen legitimitätsstiftend gelöst werden.

c) Wem die Ordnung des Verfahrens oder eine bestimmte Entscheidung über Zumutbarkeit als für ihn selbst unzumutbar erscheint, der muß die Möglichkeit haben, sich den Auswirkungen dieser Entscheidungen durch Auswanderung zu entziehen. Der Grund hierfür liegt im folgenden: Zwar gehört es zum Menschen, in einer politischen Ordnung zu leben; aber jede bestimmte politische Ordnung und alle bestimmten Landesgrenzen bleiben deshalb doch »zufällig«. Der Aufenthalt in einem Land kann nur dann als stillschweigende Loyalitätserklärung interpretiert werden, wenn es jedermann freisteht, das Land, auch unter Mitnahme seines Eigentums, zu verlassen. Der Direktion eines Gefängnisses, in das man ohne eigene Schuld geraten ist, schuldet man keine Loyalität.

Aber auch, wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, garantiert die Gründung der Entscheidungsprozesse auf konsensuelle Verfahren noch nicht deren Gerechtigkeit, d.h. die Zumutbarkeit für jedermann, ihre Ergebnisse zu akzeptieren. Die Nebenwirkungen menschlicher Handlungen können nämlich Menschen betreffen, die an der Statuierung der Verfahren, in welcher über deren Zulässigkeit entschieden wird, prinzipiell nicht mitwirken können, weil sie zu diesem Zeitpunkt unmündig sind oder weil sie noch gar nicht existieren. Ihre Zustimmung muß also antizipiert

werden. Dies kann nur geschehen, wenn wir, unabhängig von der wirklichen oder mit Gründen präsumierten Zustimmung zu den Entscheidungen oder Verfahren, über inhaltliche Kriterien verfügen, die die Grenzen des Zumutbaren markieren.

Alle Theorien, die die Rechtsphilosophie aufstellt, gründen auf dem Gedanken einer diskursiven Vermittlung von Interessen; sie finden ihre Grenze erstens in dem Umstand, daß wir es in der Gesellschaft auch mit Kindern und mit Geisteskranken zu tun haben, die an diesem Diskurs nicht teilnehmen können. Auch über diese dürfen die Diskursteilnehmer jedoch nicht beliebig disponieren. Warum nicht? Warum dürfen die Menschenrechte nicht an das Vorliegen bestimmter Voraussetzungen geknüpft werden, z. B. daran, daß jemand imstande ist, die Menschenrechte überhaupt zu verstehen und geltend zu machen? Deshalb nicht, weil jede inhaltliche Definition von Menschsein jene bestimmte Zahl von Menschen privilegieren würde, welche die Befugnis hätte, die Definition festzulegen und über das Vorliegen der Merkmale zu entscheiden. Es gäbe gar keine Menschenrechte, wenn es in das Belieben bestimmter Menschen gestellt wäre, darüber zu entscheiden, ob jemand Träger solcher Rechte ist oder nicht. Daher bleibt nur die biologische Zugehörigkeit zur Species des *Homo sapiens* als Kriterium. Solange Menschen nicht mit Affen gekreuzt werden können, ist die Frage, wer Träger von Menschenrechten ist, so, aber auch nur so zweifelsfrei entscheidbar. Die zweite Grenze der Diskurstheorie der Gerechtigkeit liegt in dem Umstand, daß die Nebenfolgen unserer Handlungen und also auch unserer politischen Entscheidungen Menschen treffen, die zur Zeit unserer Handlungen und Entscheidungen noch gar nicht leben. Die menschliche Gemeinschaft übergreift die Generationen. Aber kein Instinkt begrenzt unsere Handlungsmöglichkeiten auf das Maß, das durch die Lebensbedürfnisse der später Lebenden gesetzt ist. Wir müssen dieses Maß selbst setzen. Wir haben unsere Handlungen vor künftigen Ge-

schlechtern zu verantworten. Andererseits freilich haben wir durch Erziehung, durch »Einstimmung« der folgenden Generation in unseren Wertschätzungen dafür zu sorgen, daß diese imstande sind, in der Vergangenheit, deren Folgen sie zu tragen haben, etwas anderes als bloße Fremdbestimmung zu sehen, nämlich ihre eigene Geschichte. Diese Verantwortung gegenüber den Späteren folgt aus einer elementaren Billigkeitserwägung. Jeder Handelnde kann nur insoweit handeln, als andere zuvor ihm nicht seinen Handlungsspielraum durch exzessive Ausdehnung des ihren genommen haben. Ohne daß sich jede Generation als Glied in einer solidarischen Gemeinschaft der Generationen betrachtet – mit Schuldigkeiten nach hinten und nach vorn –, gibt es gar kein menschliches Leben auf der Erde. Um zu bestimmen, was diese Schuldigkeiten im einzelnen bedeuten, sind freilich weitere Überlegungen erforderlich.

Das Subjekt der Verantwortung

Ehe wir uns der Frage nach den inhaltlichen Kriterien der Zumutbarkeit für Betroffene, die selbst nicht zu Wort kommen, zuwenden, haben wir zunächst die Frage nach dem Subjekt der Verantwortung zu stellen. Es scheint, als trage von Natur jeder Handelnde die volle Verantwortung für die Nebenfolgen seiner Handlungen. Eine einfache Überlegung kann uns jedoch darüber belehren, daß das nicht möglich ist, und zwar deshalb nicht, weil es Handeln überhaupt unmöglich machen würde. Müßten wir stets versuchen, uns die unendlich komplexe Gesamtheit der langfristigen Folgen unseres Tuns vor Augen zu halten, ja darüber hinaus sogar die Folgen unserer Unterlassungen, d. h. die mutmaßlichen Folgen aller alternativen Handlungsmöglichkeiten, dann würde die selektive Funktion der Zwecksetzung hinfällig und damit Handeln selbst illusorisch. Darum gehören zu den Voraus-

setzungen verantwortlichen Handelns Institutionen, die den Bereich der Nebenfolgen genau umschreiben, den das handelnde Individuum zu verantworten hat. Das »Verursacherprinzip« bedarf der gesetzlichen Festsetzung und Definition. Nur durch eine solche Festsetzung eines beschränkten Bereichs der Verantwortung kann dann auch Unterlassung definiert werden, ohne daß dazu der Vergleich mit allen alternativen Handlungsmöglichkeiten erforderlich wäre. Solche institutionellen Vorgaben sind übrigens nicht nur bezüglich der Nebenfolgen erforderlich, sondern auch bezüglich der Zielsetzungen des Handelns und seiner konkreten Gestalt. Nur wo durch kulturelle »Selbstverständlichkeiten« der größte Teil unseres Handelns vorgezeichnet ist, findet jene Entlastung statt, die es überhaupt möglich macht, innerhalb des gegebenen Rahmens freie Entscheidungen zu treffen oder auch den vorgegebenen Rahmen selbst – nicht generell, aber mit bestimmter begrenzter Zielsetzung – in Frage zu stellen. Sind es vor allem die informellen, kulturellen, sittlichen und religiösen Traditionen, die diese Vorgabe leisten, so ist es vor allem Sache des Staates, die Verantwortung für die Nebenfolgen zu tragen, zu definieren und zu verteilen. Ja, dies ist seine wichtigste Aufgabe überhaupt. Für den Staat gilt nicht, wie für das Individuum, daß das Handeln nur durch partielle Blindheit gegen entferntere Folgen ermöglicht wird. Der Staat hat, im Unterschied zum Individuum, die Pflicht, so weit zu sehen, wie es unter Zuhilfenahme aller in einer bestimmten Epoche zur Verfügung stehenden Mittel möglich ist. Gerade deshalb kann er sich selbst nicht, ohne seine eigentliche Aufgabe zu verfehlen, als Verwirklicher von »Zielen«, von »Programmen« verstehen wollen. Er kann seiner primären Aufgabe, die unerwünschten Nebenfolgen menschlicher Zweckhandlungen zu neutralisieren, nur genügen, wenn er nicht selbst als der größte Realisierer von Zwecken auch die größten und dann von niemandem mehr kontrollierten Nebenfolgen produziert. In Familie, Gemeinde und Staat, nicht im Individuum konkretisiert sich die

Pflicht des Menschen, seine Zweckverfolgung so einzuschränken, daß nicht Risiken auf andere, insbesondere aber auf kommende Generationen abgewälzt werden.

II

Die Frage, welche Handlungsfolgen ihrer Natur nach unzumutbar sind, ist deshalb eine Frage der politischen Moral. Angesichts der ökologischen Probleme der Gegenwart, insbesondere der Frage der Nutzung der Kernenergie, sind wir dabei auf elementare Überlegungen angewiesen, denn die ökologische Situation stellt uns vor moralische Fragen, die ohne Beispiel sind. Die »Natur« im Ganzen war von der Antike bis zur Gegenwart nicht Gegenstand menschlichen Handelns, sondern Voraussetzung desselben. Das Handeln hatte sich in der traditionellen Ethik zwar nach der Natur zu richten, aber nicht deshalb, weil die Natur verletzlich wäre, sondern weil ein naturwidriges Handeln sich selbst zum Scheitern verurteilt. Der Mensch kann, das war die Überzeugung der Alten, nicht glücklich werden, wenn er sein Glück gegen die Natur zu erreichen sucht. Bis zum 16. Jahrhundert betrachtete der Mensch sich selbst als Teil der Natur, und zwar als deren Spitze. Die Lehre von der menschlichen Seele gehört für die ältere philosophische Tradition zur »Physik«. Das setzte voraus, daß die Natur ihrerseits nach Analogie menschlichen Lebens und Handelns verstanden wird, Naturprozesse also als zielgerichtete Prozesse. Naturbeherrschung ist deshalb im klassischen Verständnis selbst ein natürliches Verhältnis. Es ist eine Form von Symbiose. Natur wird von vornherein unter dem praktischen Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für den Menschen gesehen. Aber diese Perspektive spricht der Natur nicht das Selbstsein ab. Zum Selbstsein der Natur gehört vielmehr ihre Dienlichkeit für Zwecke des höchsten Naturwesens, des Menschen.

Die Natur als ganze bleibt in diesem Weltverhältnis stets das Umgreifende. Sie kann den zerstören, der sich gegen sie und ihre Ordnung vergeht. Sie selbst bleibt immer dieselbe. Wir haben ihr So-und-nicht-anders-Sein nicht zu verantworten. Von diesem Hintergrund her ist es zu verstehen, wenn z. B. Thomas von Aquin in seiner Handlungstheorie die *Libertas specificationis*, die Freiheit, so oder anders zu handeln, unterscheidet von der *Libertas exercitii*, der Freiheit zu handeln oder nicht zu handeln. Wir sind heute, von einem totalen Begriff der Praxis her, geneigt, jedes Nichthandeln nur als eine andere Form von Handeln zu verstehen, die wir auf jeden Fall verantworten müssen. So etwa pflegt man zu sagen: Wer nicht wählt, wählt die stärkere Partei. Thomas von Aquin geht davon aus, daß wir zwar einen gewissen begrenzten Bereich pflichtmäßiger Verantwortung haben, innerhalb dessen wir zu handeln verpflichtet sind und innerhalb dessen Nichthandeln schuldhaftes Unterlassen sein kann. Darüber hinaus aber haben wir nicht zu verantworten, daß die Welt ist, wie sie ist. Wo uns ein eindeutig richtiges Handeln nicht möglich ist, da bleibt die Unterlassung des Handelns immer ein legitimer Ausweg, für dessen Konsequenzen wir keine Verantwortung zu tragen haben.

Die Dynamisierung menschlicher Lebensverhältnisse in der Neuzeit hat diesen Gedanken fraglich gemacht. Mit Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse sind wir heute geneigt, jeden Zustand als einen von uns zu verantwortenden anzusehen; wenn er uns nicht der bestmögliche zu sein scheint, sind wir geneigt, eine Pflicht zu seiner Verbesserung zu unterstellen, was immer wir darunter verstehen mögen. Ob wir uns mit einer solchen generellen Optimierungspflicht nicht übernehmen, möchte ich hier dahingestellt sein lassen.

Die neuzeitliche Denkweise hängt eng zusammen mit der Dynamisierung der Naturbeherrschung. Sie hat gegenüber allen früheren Perioden der Menschheit eine qualitativ neue Dimension erreicht. Entscheidend ist, daß sie nicht mehr einen hierarchischen Aufbau der Natur mit dem Menschen

an der Spitze voraussetzt, sondern einen dynamischen Prozeß progressiver Unterwerfung der Natur unter den Menschen, dem sich die Natur als Objekt entgegenstellt. Bis vor kurzem war der Prozeß noch dadurch charakterisiert, daß er einerseits zwar Natur fortschreitend menschlichen Zwecksetzungen unterwarf, sie andererseits aber doch noch als unendlich Umgreifendes betrachtete, dessen Regenerationsfähigkeit und dessen Kapazität, menschliche Handlungsfolgen zu neutralisieren, prinzipiell unbegrenzt ist. Herrschaft über die Natur besagte nicht: Verantwortung für die Erhaltung und Reproduktion der Natur, Verantwortung für die Erhaltung der elementaren Randbedingungen der menschlichen Existenz. Archaische Kulturen verhielten sich demgegenüber in diesem Sinne partiell verantwortlich; so etwa, indem sie diejenige Tierrasse, von deren Bejagung sie lebten, vor der Ausrottung schützten. Solche partielle Verantwortung zur Erhaltung der ökonomischen Basis eines Berufszweiges, z. B. der Fischerei, wird bis in die Gegenwart hinein wahrgenommen.

Erstmals aber tritt heute die Interdependenz *aller* ökologischen Systeme ins Bewußtsein. Diese Interdependenz ist von der Art, daß sie zwar von den verschiedensten partiellen Systemperspektiven aus wahrnehmbar ist und so etwas wie den Charakter eines Gesamtsystems hat, daß aber der funktionale Zusammenhang dieses Gesamtsystems, das ja den Menschen mit umgreift, wegen seiner hohen Komplexität nicht vollständig theoretisch faßbar und abbildbar ist. Schon die Anwendung des Systembegriffs wird hier problematisch, weil jedes System eine Umwelt voraussetzt, von der es sich abhebt, während die Natur als ganze gerade umweltlos ist. Die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theorie vom Ganzen der Natur wiederum hat zur Folge, daß Nebenfolgen unserer Handlungen mit Bezug auf die Natur als Ganzes nicht prinzipiell vorhersehbar sind. Die moderne Planungsforschung hat vielmehr gezeigt, daß jeder Versuch, durch Ausweitung planender und geplanter Eingriffe die Neben-

folgen in den Griff zu bekommen, nur neue und noch schwerer zu bewältigende Nebenfolgen erzeugt.

Noch aus einem anderen Grund ist der Gesamtzusammenhang der Natur für uns kein möglicher Gegenstand kontrollierbarer Eingriffe. Das menschliche Wohlbefinden oder Glück ist nicht in der Weise mit Naturbedingungen verknüpft, daß die Faktoren, durch die es bedingt wird, eindeutig fixierbar wären. Aristoteles sagt, die menschliche Seele sei »in gewisser Weise alles«. Wir können schon keinen Katalog derjenigen Tiere und Pflanzen aufstellen, die für die menschliche Ernährung nützlich sind, denn wir kennen nicht die Möglichkeiten für Ernährung und Heilung, die noch in Lebewesen verborgen sind, welche uns im Augenblick nichts bedeuten. Viel weniger noch läßt sich eine funktional eindeutige Zuordnung von natürlichen Arten und menschlichem Glück herstellen. Warum sind wir denn traurig, wenn wir erfahren, daß irgendwo in der Welt eine Vogelart ausgerottet wurde, die wir wahrscheinlich ohnehin nie zu Gesicht bekommen hätten? Es ist offenbar so, daß das Glück des Menschen gerade mit dem nicht auf ihn bezogenen Reichtum des Wirklichen zusammenhängt. Die Reduktion der Welt auf das, was wir im Augenblick wahrzunehmen und zu genießen vermögen, würde jeden Genuß zerstören; denn zu diesem gehört ein Hintergrund der »Unerschöpflichkeit«. Zu wissen, daß das Wißbare und Sichtbare immer *mehr* ist als das aktual Gewußte und Gesehene, ist eine Bedingung dafür, daß der Mensch in der Welt heimisch sein kann.

Wenn wir jedoch nicht unsere augenblicklichen Bedürfnisse oder die von uns voraussehbaren Bedürfnisse unserer Nachkommen als letzten Maßstab zugrunde legen, verfügen wir über kein Kriterium der Selektion, nach welchem wir »lebenswerte« und »lebensunwerte« Arten unterscheiden könnten. Es ist deshalb vernünftig und konsequent, daß die Vereinigten Staaten angesichts der wachsenden Bedrohung des Lebens auf der Erde ein Gesetz verabschiedet haben, wonach es unter keinen Umständen mehr erlaubt ist, eine

Tierart zu vernichten. Vor kurzem wurde es gerichtlich untersagt, einen Staudamm in Tennessee in Betrieb zu nehmen, weil dadurch eine bestimmte kleine Fischart, die nur an dieser Stelle existiert, vernichtet worden wäre. Man hat versucht, an diesem Beispiel die Absurdität des Verbotes zu erweisen. Das Gegenteil ist richtig. In der Tat haben wir nicht das Recht, unsere augenblicklichen Wertschätzungen, also das, was uns wichtig erscheint, zum Maßstab dafür zu machen, was wir künftigen Generationen als natürliches Erbe hinterlassen. Da wir dieses Erbe nicht vermehren und nicht ergänzen können, können ja unsere Eingriffe in den Bereich des Lebens immer nur auf Herbeiführung eines Status quo minus hinauslaufen. Darum ist es falsch, bei Entscheidungen dieser Art das Prinzip der Güterabwägung statt eines unbedingten Verbotes einführen zu wollen.

Immer hat der Mensch die Erde transformiert. »Kultur« heißt Ackerbau, d. h. Symbiose von Natur und menschlicher Arbeit. Aber die Fortdauer der Kultur hängt daran, daß bei dieser Transformation keine irreversiblen Veränderungen des natürlichen Substrats dieser Symbiose vorgenommen werden. Das Leben ist älter als der Mensch. Er kann Leben bis heute nur vernichten, nicht schaffen. Eine der gewaltigsten Leistungen des Menschen war die Züchtung von Kulturpflanzen und Haustieren. Aber weder wurden durch diese Züchtungen die wilden Stämme zum Verschwinden gebracht, noch geschah die Transformation durch Eingriff in das genetische Substrat. Es handelt sich nur um die geplante Steuerung natürlicher Ausleseprozesse. Allerdings hat auch dieser Eingriff Formen angenommen, die sich nicht mehr verantworten lassen. Wo die Züchtung von Tieren diese nur als Fleischmasse betrachtet und dabei von der Frage nach so etwas wie einem tiergemäßen Leben, nach irgendeiner Art von Wohlbefinden des Tieres, völlig absieht, wo die ökologische Nische, in welcher jede Tierart angesiedelt ist, von Anfang an durch das Schlachthaus definiert wird, da ist die Basis eines symbiotischen Umgangs mit dem Lebendigen

verlassen. Nicht das Töten von Tieren ist das Problem. Das Problem beginnt dort, wo die Nutzung nach dem Tode den einzigen Gesichtspunkt abgibt für unseren Umgang mit dem Lebendigen.

Bei der Transformation der Erde durch die Kultur werden auch Güter verbraucht, die für spätere Generationen nicht mehr zur Verfügung stehen. Sofern es sich dabei um Güter handelt, deren einziger Wert im möglichen Verbrauch liegt – um Salz z.B. oder um organische Relikte wie Öl, Erdgas usw. –, ist solcher Verbrauch prinzipiell gerechtfertigt. Denn diejenigen, denen wir diese Güter hinterlassen würden, könnten damit auch nichts anderes machen, als sie zu verbrauchen. Es gibt freilich mehrere Gründe, die uns sparsamsten Verbrauch zur Pflicht machen. Der Übergang zu einem Zeitalter, das ohne diese Güter auskommen muß, kann nur langsam erfolgen, wenn er ohne katastrophale Erschütterungen verlaufen soll; also müssen wir unseren Nachkommen genügende Reserven des sich nicht regenerierenden Kapitals hinterlassen. Es besteht ferner die Wahrscheinlichkeit, daß spätere Generationen von bestimmten Rohstoffen einen qualitativ höheren Gebrauch machen können, demgegenüber unsere heutige Nutzung Raubbau und Verschleudering bedeutet. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß unsere heutigen Verbrauchsraten (die noch anwachsen) an fossilen Brennstoffen, giftigen Schwermetallen und umweltgefährdenden Mineralien zu irreversiblen Schäden an der Natur des Planeten führen können. Hierzu gehören beispielsweise weiträumige Klimaänderungen und Festlandsüberflutungen, weltweite Strahlenschädigungen, Absterben der Pflanzendecke durch Übersäuerung des Bodens infolge des Chlor- und Schwefelgehaltes der Luft usw.

Der Ermessensspielraum, den wir uns in diesem Bereich zubilligen müssen, verschwindet, wo es sich um jenen Bereich der Wirklichkeit handelt, dem wir selbst angehören, den Bereich des Lebendigen. Da wir selbst keine natürlichen Arten neu schaffen können, haben wir die Pflicht, die natürlichen

Arten in einer für die Arterhaltung erforderlichen Anzahl von Exemplaren weiterzugeben. Es gibt zwar ein natürliches Aussterben von Arten. Aber die Kapazität des Menschen, dieses Aussterben zu bewirken, ist so unverhältnismäßig und unbegrenzt, daß er nur dann verantwortlich handelt, wenn er sich als bewußter Beschützer der Natur versteht. Das ist die einzig mögliche Konsequenz aus seiner ambivalenten Lage, einerseits aufgrund seiner Instinktungebundenheit und Vernunft »über der Natur« zu stehen, andererseits aber doch natürliches Wesen und mit seiner Existenz an natürliche Voraussetzungen gebunden zu bleiben. Weder ist die Natur bloßes Ausbeutungsobjekt für den Menschen, noch ist der Mensch so Teil der Natur, daß er ungestraft und ohne Schaden für das Ganze seinen natürlichen Expansionsbedürfnissen einfach freien Lauf lassen dürfte. Der biblische Herrschaftsauftrag an die Menschen wird im Bericht der Genesis zunächst dadurch realisiert, daß der Mensch den Tieren Namen gibt. Die Namengebung hat eine doppelte Funktion. Einerseits macht sie das Benannte für den Menschen verfügbar. Andererseits aber unterscheidet sich Benennen von bloßem Verwerten dadurch, daß das Benannte gerade in seinem Selbstsein bezeichnet wird. Man kann die Hegung der Natur anthropozentrisch verstehen. Der Mensch zerstört, wenn er die Natur zerstört, seine eigene Existenzgrundlage. Insofern geht es, wenn es um die Natur geht, stets um den Menschen. Dennoch, oder besser eben deshalb, ist es notwendig, die anthropozentrische Perspektive heute zu verlassen. Denn solange der Mensch die Natur ausschließlich funktional auf seine Bedürfnisse hin interpretiert und seinen Schutz der Natur an diesem Gesichtspunkt ausrichtet, wird er sukzessive in der Zerstörung fortfahren. Er wird das Problem ständig als ein Problem der Güterabwägung behandeln und jeweils von der Natur nur das übrig lassen, was bei einer solchen Abwägung im Augenblick noch ungeschoren davonkommt. Bei einer solchen Güterabwägung im Detail wird der Anteil der Natur ständig verkürzt.

Die Sprache des heutigen Umweltschutzes bleibt noch weitgehend in solchem Funktionalismus befangen. So z. B. wenn in ihr Natur nur als »Umweltträger« von »Umweltqualitäten« vorkommt, die ihrerseits einzig durch den Bezug auf menschliche »Bedürfnisse« qualifiziert werden. Die hier vorgetragene Argumentation ist zwar selbst funktionalistisch. Argumente können überhaupt nur funktionalistisch sein. Die Frage ist nur, was ein nur argumentatives Denken leisten kann und was nicht. Es kann viel leisten. Das Maximum seiner Möglichkeiten hat schon Platon aufgewiesen: Es kann an seine eigene Grenze, d. h. an den Rand von Einsichten führen, die nicht mehr argumentativ, d. h. funktional herleitbar sind. Ein dem Wesen des Menschen gemäßer Funktionalismus kann zeigen, daß eine nichtfunktionale Ethik der dreifachen Ehrfurcht vor dem, was über uns, was unseresgleichen und was unter uns ist, auch unter Nützlichkeitsgesichtspunkten aufs Ganze und auf die Länge gesehen, für den Menschen das Beste ist. Freilich hat man so diese Ehrfurcht noch nicht. Sie bedarf anderer als argumentativer Grundlegungen. Aber daß Nützlichkeit und absolute Wertgesichtspunkte letztlich konvergieren, ist selbst Bestandteil eines sich nicht funktional begründenden Schöpfungsglaubens.

Nur wenn der Mensch heute die anthropozentrische Perspektive überschreitet und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren lernt, nur in einem wie immer begründeten religiösen Verhältnis zur Natur wird er imstande sein, auf lange Sicht die Basis für eine menschenwürdige Existenz des Menschen zu sichern. Der anthropozentrische Funktionalismus zerstört am Ende den Menschen selbst.

Wieweit eine solche Pflicht gegenüber der Natur um der Natur willen auch die anorganische Materie einschließt, muß hier offenbleiben. Auch hier gibt es so etwas wie ein Selbstsein der Natur, so etwas wie substantielle Einheiten, die sich unter Bindung einer gigantischen Energiemenge in ihrer

Identität behaupten. Zur Ausführung dieser naturphilosophischen Perspektive ist jedoch hier nicht der Raum. In unserem Zusammenhang kommt es nur darauf an, daß es eine Pflicht des Menschen gibt, die Welt in einem Zustand zu hinterlassen, in welchem Leben und Freiheit der Nachkommen nicht auf eine Weise beeinträchtigt werden, von der wir billigerweise nicht erwarten können, daß sie von den Nachkommenden selbst als zumutbar akzeptiert wird. Das bedeutet erstens, daß keine irreversiblen Transformationen in relevanten Mengen in der Nähe der Erdoberfläche hinterlassen werden. Die Erde darf den Kommenden nicht als Kunststoffmüllplatz übergeben werden. Die späteren Generationen müssen die Möglichkeit haben, unsere Spuren entweder zu beseitigen oder das, was wir ihnen hinterließen, wiederum zu transformieren in das, was ihnen gut scheint. Wir müssen Substanzen hinterlassen, die weiterhin solche Transformationen möglich machen, und dies ohne Spekulation auf ungeahnte technische Fortschritte. Denn zu diesen können wir unsere Nachkommen nicht verpflichten. Das zweite aber ist dies: Wir haben nicht das Recht, über die Gefahren hinaus, die der Natur innewohnen – Erdbeben, Vulkanausbrüche, Wirbelstürme usw. –, durch unsere Transformation von Materie zusätzliche Gefahrenquellen in unseren Planeten einzubauen. Die natürlichen Lebensmöglichkeiten, die die bewohnbare Welt bietet, sind die notwendige Voraussetzung für die Realisierung von Freiheit und Autonomie, also auch für so etwas wie Recht. Angesichts der Endlichkeit der Welt müssen deshalb diese Lebensmöglichkeiten wie ein Kapital betrachtet werden, von dessen Zinsen wir leben, das wir jedoch selbst nicht angreifen dürfen, ohne eine Pflicht gegen unsere Nachkommen zu verletzen, da ja das Grundkapital prinzipiell nicht wieder aufgefüllt werden kann. Jeder Einbau einer irreversiblen Gefahrenquelle kommt aber einem Anbrauchen eines Grundkapitals gleich. Natürlich spielt hier immer das Mengenproblem hinein. Unterhalb bestimmter Größenordnungen kann man

die Fragen nach ihrer Zulässigkeit vernachlässigen, so wie ja auch Mundraub sich von Diebstahl durch die Geringfügigkeit unterscheidet. Im Unterschied zu archaischen Kulturen haben jedoch die Eingriffe der modernen Technik nicht mehr den Charakter des Mundraubs.

Während die Größenordnung bei der Beurteilung der hier anstehenden Frage eine Rolle spielt, kann es auf den Grad der Wahrscheinlichkeit künftiger Katastrophen nicht ankommen. Wahrscheinlichkeit ist eine subjektive Qualifikation künftiger Ereignisse. Wenn ein Ereignis eintritt, dann ist es gleichgültig, wie wahrscheinlich es zu einem früheren Zeitpunkt war. Die Qualifikation eines Ereignisses als mehr oder weniger wahrscheinlich dient nur als Orientierung beim Eingehen eigener Risiken. Entscheidend dabei ist, daß derjenige, den Gewinn und Verlust betreffen, derselbe ist. Auch eine Gesellschaft kann konsensuell Risiken eingehen, z.B. beim Autoverkehr, solange die vom Risiko Getroffenen prinzipiell dieselben sind wie die, die die Vorteile genießen. Das schließt nicht aus, daß dieses Risiko ungerechtfertigt und unvernünftig ist, wie dies beim heutigen Autoverkehr der Fall ist. Niemals aber kann es erlaubt sein, daß eine bekannte und feststehende Zahl von Menschen sich Vorteile verschafft auf Kosten des Risikos anderer Menschen, die überhaupt nicht gefragt werden. Der Wahrscheinlichkeitskalkül ist hier fehl am Platz. Niemand darf das Leben eines anderen verwetten, nur weil die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Wettausgangs sehr hoch ist.

Was nun die Gewinnung von Energie durch Kernspaltung betrifft, so ist alles, was ihre Befürworter gegenüber den Warnungen zu erwidern haben, der Hinweis auf die Unwahrscheinlichkeit möglicher Katastrophen. Eben dieses Argument aber zählt nicht. Und es zählt auch nicht der Hinweis auf die genügenden Sicherheitsvorkehrungen für den gelagerten radioaktiven Abfall. Die schädigende Potenz bleibt über Jahrtausende erhalten. Wir wissen nicht, ob die wissenschaftlich-technische Zivilisation mit ihrer Kenntnis

der Natur dieser Gefahren die nächsten Jahrhunderte überleben wird. Wir wissen nicht, ob unseren Nachfahren an diesen Kenntnissen gelegen ist. Wir wissen nicht, wie lange die staatlichen Einrichtungen existieren, die den Schutz vor Einbrüchen in die Gefahrenzone gewährleisten. Wir haben nicht das Recht, unseren Nachkommen die Erprobung alternativer Formen gemeinschaftlichen Lebens unmöglich zu machen durch den Einbau nichttransformierbarer Sachzwänge. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß der prozentuale Anteil derjenigen, die über die theoretischen Voraussetzungen zur Erkenntnis und Bewältigung der genannten Gefahren verfügen, an der Weltbevölkerung ständig sinkt. Eine Wiederholung des zivilisatorischen Niedergangs nach Analogie der Völkerwanderungszeit ist daher nicht ausgeschlossen.

Es wird in diesem Zusammenhang nun darauf hingewiesen, daß ohne diese zusätzliche Energiequelle unser Wirtschaftssystem nicht zu erhalten sei und daß eine Konsumeinschränkung soziale Konflikte erzeugen würde, die vielleicht nicht gebändigt werden könnten. Das aber heißt doch: Um in den nächsten 30 Jahren nicht unseren Konsum einschränken oder unser Gesellschaftssystem modifizieren zu müssen, unterwerfen wir für Jahrtausende die kommenden Generationen dem Zwang, ihr Gesellschaftssystem so zu gestalten, daß es die von uns geschaffenen neuen Gefahrenquellen unter Kontrolle zu halten vermag. Diese Zumutung kann auf keine Weise gerechtfertigt werden. Der Hinweis auf die tödlichen Gefahren, die sich aus Energieverknappung und daraus resultierenden sozialen Konflikten in nationalem und internationalem Maßstab ergeben und die gegen jene anderen abgewogen werden müßten, ist unberechtigt.

Es gibt eine Tendenz, soziale Systemzwänge zu objektivieren und mit Naturzwängen gleichzusetzen. Eine solche Gleichsetzung provoziert aber geradezu revolutionäre Bestrebungen. Sie ist nämlich gleichbedeutend mit der Behauptung, das soziale System, in dem wir leben, sei nicht ein frei

gewähltes und anderen vorgezogenes, daher auch nach Maßgabe von Einsichten modifizierbares, sondern das Ergebnis von naturwüchsigen Zwängen. Wenn das stimmt, entfällt jedes sittliche Argument gegen den Versuch, ein solches System durch eines zu ersetzen, das in Aussicht stellt, Ausdruck objektiver menschlicher Selbstbestimmung zu sein. Spätere Generationen müßten urteilen: Man hat uns neue Naturzwänge hinterlassen, weil man den eigenen Willen, so und nicht anders zu leben, unehrlicherweise für einen Naturzwang ausgegeben hat. Der Freiheitsspielraum, wenn er bewußt realisiert wird, muß im übrigen bei Verzicht auf atomare Energiegewinnung keineswegs zu einer Aufgabe der rechtsstaatlichen Ordnung führen. Die Leugnung dieses Spielraums geht nämlich im allgemeinen Hand in Hand mit einer nahezu mythologischen Annahme über eine prästabilisierte Harmonie menschlicher Bedürfnisse und bestimmter wissenschaftlicher Entdeckungen. Daß in dem Augenblick, wo die traditionellen Brennstoffe der Welt zur Neige gehen, die Atomspaltung erfunden wurde, ist und bleibt ein kontingentes Faktum. Es muß erlaubt sein, gegenüber solchen nicht innerlich notwendigen Verknüpfungen die Frage zu stellen: Was wäre, wenn man diese Erfindung nicht gemacht hätte? Vermutlich wäre es nicht das Ende der Menschheit oder das Ende der Zivilisation gewesen. Gerade freie Gesellschaftssysteme haben eine ungeheure Kapazität, natürlichen Herausforderungen zu begegnen. Diese Kapazität liegt heute brach, weil der Ausweg der Atomenergie, in dessen Erarbeitung bereits viel investiert wurde, den Druck der Herausforderung beseitigt und damit auch die Nötigung zu jener intellektuellen Energieentfaltung, die erforderlich ist, um langfristig das Energieproblem auf eine die Nachwelt weniger belastende Weise zu lösen. Es ist daher nötig, an die Stelle der weggefallenen Nötigung durch akute Notlage eine Nötigung durch sittliche Verantwortung zu setzen.

Ein Letztes ist noch zu bedenken. Die Legitimität des Staates und die Loyalitätspflicht der Bürger sind nicht unbedingt

und unbegrenzt. Im ersten Teil dieser Ausführungen waren einige Minimalbedingungen genannt worden, denen ein Staat genügen muß, um für seine Zumutungen an seine Bürger Gehorsam zu verlangen. Nicht jede Mehrheitsentscheidung erfüllt diese Bedingung. Nur wo die Subjektstellung der Betroffenen durch die Entscheidung nicht negiert wird, kann auch der Gehorsam der Dissentierenden verlangt werden. Wo irgend jemandes Subjektstellung negiert wird, da steht es jedermann frei, diesem Betroffenen und aus der Loyalitätspflicht Entlassenen beizustehen und seinerseits die Loyalität aufzukündigen. Wo Juden von Staats wegen zum Mord freigegeben werden, da sind nicht nur Juden ihrer Loyalitätspflicht ledig, sondern jedermann, der diesen beizustehen wünscht. Für diejenigen, die in der industriellen Nutzung der Kernspaltung einen Angriff auf die Integrität des menschlichen Lebens sehen, stellt sich daher die Loyalitätsfrage. Es kann niemandem zugemutet werden, Mehrheitsentscheidungen zu akzeptieren, wo diese seiner Überzeugung nach Tod oder schwere gesundheitliche Schädigung seiner Kinder bedeuten.

Nun gibt es freilich auch unsinnige Überzeugungen. Der Staat muß über solche hinweggehen und denjenigen, der unter Berufung auf sie gegen die Gesetze handelt, bestrafen. Von solchen unsinnigen Überzeugungen kann jedoch hier nicht die Rede sein. Was die Gefährdung durch die Kernenergie betrifft, so ist die Diskussion unter denen, die der Argumentation fähig sind, noch nicht zu Ende. Zwar müssen politische Entscheidungen immer gefällt werden, ehe die diesbezügliche Debatte durch Konsens ihr Ende gefunden hat. Und in einem gewissen Sinne gilt natürlich auch, daß jede Entscheidung irreversibel ist, d. h. daß später nicht genau an den Ausgangspunkt des Weges, der auf diese Entscheidung folgte, zurückgegangen werden kann. Dennoch gibt es hier einen schwerwiegenden Unterschied. Im ersten Teil dieser Ausführungen war gesagt worden, daß die Zumutbarkeit, Entscheidungsergebnisse zu akzeptieren, daran

hängt, daß die Debatte über deren Richtigkeit weitergehen kann. Und diese Debatte muß zu einem späteren Zeitpunkt auch zu einer Revision führen können. Die Revision kann – wie gesagt – nicht darin bestehen, an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Aber an jeder Wegstelle gibt es neue mögliche Gabelungen. Eine Richtung kann verlassen und eine andere eingeschlagen werden. Die früheren Entscheidungen sind stets nur der Ausgangspunkt, von dem aus wir weitere freie Entscheidungen treffen können, Entscheidungen, die sogar den Intentionen der früheren entgegengesetzt sein können. All das ist in diesem Fall nicht gegeben. Die Entfesselung radioaktiver Strahlung schafft einen Umstand, der durch keinerlei spätere Entscheidung ungeschehen gemacht werden kann. Die kommenden Generationen haben das Faktum als ein unveränderbares und als solches unfruchtbares Datum in ihr Leben aufzunehmen. Wer sich mit diesen künftigen Generationen in einer geschichtlichen Solidarität weiß, kann daher einen solchen Mehrheitsentscheid nicht einfach akzeptieren, weil er ihn als Überschreitung der Kompetenz einer Mehrheit betrachten muß, die doch gegenüber den Betroffenen stets in der Minderheit bleibt. Wo es sich aber um einen Fall handelt, bei welchem Dissens Aufkündigung der Loyalität zur Folge haben kann und wo zur dissentierenden Minderheit sachkundige Fachleute gehören, da hat der Staat den Legitimitätsverlust selbst zu verantworten, wenn er das Ende der Debatte unter den Sachkundigen nicht abwartet, sondern vorschnell vollendete Tatsachen schafft.

Der sachkundige Laie bildet sich sein Urteil, indem er die Argumente der Fachleute anhört und abwägt. Dabei muß er heute angesichts des Ausmaßes und der Irreversibilität der Schäden eine neue Beweislastverteilung fordern. Nicht die Schädlichkeit, sondern die Unschädlichkeit muß glaubhaft gemacht werden. Wann ist sie glaubhaft gemacht? Für den Laien dann, wenn praktisch alle Fachleute sich haben überzeugen lassen. Der Laie hat das Recht, der Überzeugungs-

kraft eines Arguments so lange zu mißtrauen, wie eine durch Qualifikation oder Zahl nennenswerte Minderheit von Fachleuten durch das Argument nicht überzeugt wurde. In den theologischen Moraldiskussionen des 17. Jahrhunderts lehrte die Schule des sogenannten Tutorismus, eine Handlung sei dann stets unerlaubt, wenn ein gewichtiges und unwiderlegtes Argument gegen ihre Erlaubtheit spräche. Die Schule des Probabilismus hingegen erklärt jede Handlungsweise für subjektiv sittlich gerechtfertigt, die durch einen anerkannten Autor der Moralthologie gebilligt werde, sogar dann, wenn der Handelnde die Überzeugung dieses Autors selbst nicht teile. Pascal hat diese Auffassung mit Recht mit beißender Ironie erledigt. Hinter ihr stand eine neuzeitliche Interpretation der alten Juristenregel: »In pari causa vel delictu potior est conditio possidentis« (»Bei gleicher Rechtslage in einem Streitfall ist die Situation dessen, der sich im Besitz einer Sache befindet, derjenigen dessen überlegen, der den Besitz beansprucht«). Die neuzeitliche Interpretation bestand darin, daß der Mensch als possidens in bezug auf seine Willkürfreiheit gedacht wird. Wer daher diese Freiheit einzuschränken beansprucht, hat die Beweislast. Und der Beweis kann erst als zwingend gelten, wenn kein Sachkundiger mehr widerspricht.

Wir sind uns heute bewußt geworden, daß es einen Besitz gibt, der jenem der Freiheit voraufliegt: die Integrität jener Natur, in deren ökologischer Nische Leben und Freiheit selbst angesiedelt sind. Damit aber kehren sich Präsumption und Beweislast erneut um. Die Begründungspflicht trägt wiederum der, der *diesen* Besitz antasten will. Der Beweis für die Notwendigkeit und die Harmlosigkeit des Eingriffs aber kann erst dann als erbracht gelten, wenn kein Sachverständiger mehr widerspricht. Die probabilistische Argumentationsfigur führt also in dieser unvermeidlichen Umkehrung notwendigerweise zu einem neuen Tutorismus, der plausibler ist als der alte. Angesichts der Anforderungen, die wir an einen solchen Beweis zu stellen verpflichtet sind,

kann ein solcher zur Zeit nicht als erbracht gelten. Das ist das mindeste, was jeder wird zugeben müssen. Daher ist die Inbetriebnahme von Kernkraftwerken zur Zeit ethisch auf keinen Fall gerechtfertigt. Und da der Staat das Subjekt der Verantwortung für die langfristigen Nebenfolgen menschlicher Handlungen ist, muß er die Inbetriebnahme verhindern.

JOHN PASSMORE

Den Unrat beseitigen.

Überlegungen zur ökologischen Mode

Ich möchte nicht behaupten, daß ich irgendeines der ökologischen Weltprobleme lösen kann. Das widerspräche auch einer meiner Hauptthesen. Denn ökologische Probleme, so meine ich, können nur durch die gemeinsamen Anstrengungen von Wissenschaftlern, Technologen, Volkswirtschaftlern, Politikern und Verwaltungsfachleuten gelöst werden. Und ein Philosoph gehört keiner von diesen Gruppen an, geschweige denn allen gleichzeitig. Was also kann man tun? Um Großes mit Kleinem zu vergleichen: Ich würde, wie John Locke, versuchen, »mich als Hilfsarbeiter zu betätigen, dessen Aufgabe es ist, etwas sauber zu machen und von dem Unrat zu beseitigen, der auf dem Weg zum Wissen liegt« – und, auf dem Weg über das Wissen, zu wirksamem Handeln. Betrachten wir der Reihe nach, was der Säuberung bedarf. Erstens ist da der mystische »Unrat«, die Ansicht, Mystizismus könne uns retten, wo die Technologie versagt. Wissenschaft und Technologie, Demokratie und freies Unternehmertum wurden stets angefeindet; Mystizismus, Primitivismus und autoritäres Verhalten hatten stets ihre Anhänger. Der ökologisch begründete Protest – nicht nur gegen Kurzsichtigkeit und Habgier, sondern fundamentaler gegen jenes Verhalten gegenüber Natur und Gesellschaft, womit Kurzsichtigkeit und Habgier üblicherweise gerechtfertigt werden – dieser Protest ist, das gebe ich offen zu, an sich völlig berechtigt. Aber er wird als eine neue machtvolle Waffe in dem alten Kampf zwischen Rationalismus und Mystizismus eingesetzt, so etwa wenn uns Fraser-Darling zu überzeugen versucht, daß der Westen seine ökologischen Probleme nur lösen könne, indem er sich der »Ganzheitsphilosophie« bediene oder »der Wahrheit Zarathustras [...], daß wir alle aus

einem Stoff sind, daß es nur graduelle Unterschiede gibt und daß Gott begriffen werden kann als seiend in allem und aus allem, als erhabene, göttliche Immanenz«. (Fraser-Darling sucht – wie es die gegenwärtige Mode nahelegt – bei Zarathustra, was er leicht auch weiter westlich hätte finden können.) Einen Augenblick später empfiehlt er uns dringend, »das Ideal unserer aristokratischen Natur zu verwirklichen: dem Planeten zu dienen, auf dem wir geboren und an den wir immer noch gebunden sind«. ¹ Seine gleichzeitige Berufung auf Immanenz und Aristokratie – d.h. seine gleichzeitige Bejahung und Verneinung fundamentaler Unterschiede – ist in ihrer geistigen Inkonsequenz nur zu typisch für die mystische Tradition des Westens. Und das Ideal des Aristokraten, der gleichzeitig ein Diener ist – sei es nun Gottes, des Volkes oder des Planeten – ist nicht weniger charakteristisch für eine autoritäre Denkweise. Die »Ganzheitsphilosophie«, wie wir sie im klassischen deutschen Idealismus finden, dient dazu, beides zu verbinden. Das »Ganze« ist gleichzeitig ein soziales und metaphysisches Absolutum, in dem das Individuum völlig aufgeht. Fraser-Darling führt kein neues Element in die westliche Zivilisation ein; er versucht vielmehr, einer der gefährlichsten Illusionen, der sie ausgesetzt war, wieder Geltung zu verschaffen: der mystischen, totalitären Illusion. Gegen diesen Versuch sollte man sich, meine ich, in besonderer Weise verwahren.

Natürlich gibt es spezielle Gründe dafür, warum man die Ökologie so oft als essentiell mystisch und antiwissenschaftlich betrachtet hat, als eine Disziplin, die eine »Ganzheitsphilosophie« beinhaltet. Die westliche Naturwissenschaft war im allgemeinen analytisch und atomistisch ausgerichtet. Sie hat das Verhalten im makrophysikalischen Bereich durch das Verhalten von Partikeln erklärt. So analysiert z.B. die klassische Bodenwissenschaft einen Erdklumpen als eine Ansammlung von Molekülen, die durch physikalische Kräfte zusammengehalten werden. Diese Art, einen Erdklumpen zu betrachten, ist sehr wichtig etwa für die Erklä-

rung, wie sich ein großer Landstrich unter der Einwirkung starken Regens oder tiefen Pflügens verhält. Der Ökologe sieht aber das Stück Land nicht als Ansammlung von Erdklumpen, sondern eher als Bestandteil eines Energiesystems, eines größeren Ganzen.

»Land«, schreibt Aldo Leopold, »ist nicht nur Boden, sondern Quelle von Energie, welche einen Kreislauf von Böden, Pflanzen und Tieren speist. Nahrungsketten sind die lebendigen Kanäle, die Energie nach oben führen; Tod und Verfall geben sie an den Boden zurück.«²

Veränderungen in der Bodenfruchtbarkeit erklärt der Ökologe als Defekte, die in solchen Ketten oder Kreisläufen auftreten. In ähnlicher Weise betrachtet der atomistisch orientierte Biologe einen Organismus als ein System von Zellen, während der Ökologe dessen Stellung in einem größeren System, in dem betreffenden Lebensraum, und die Beziehungen zwischen diesem Organismus in seinem Lebensraum und anderen größeren Systemen untersucht.

Das bedeutet freilich nicht, daß der Ökologe auf Laboruntersuchungen verzichten kann. Wenn er z.B. zu verstehen hofft, auf welche Weise sich Quecksilbersalze im menschlichen Organismus aufbauen, muß er notgedrungen einerseits die Art der Nahrungskette untersuchen, die Quecksilbersalze, welche in einer Meeresbucht abgelagert sind, befähigt, ihren Weg ins menschliche Gehirn zu finden, und andererseits, was sich in den Geweben eines jeden Gliedes der Nahrungskette ereignet. Und auch die Tatsache, daß der Ökologe Begriffe wie Energiekreislauf und Nahrungskette verwendet, impliziert in keiner Weise, daß Ökologie etwas Überwissenschaftliches ist.

Das ist ein ganz wesentlicher Punkt. Die Naturwissenschaft ist nicht *an sich* atomistisch. Sie erklärt z.B. das Verhalten der Gezeiten durch Bezugnahme auf Kräfte, die im Sonnensystem wirksam sind. Um das Verhalten eines bestimmten Gegenstandes zu erklären, genügt es manchmal, die Verhaltensformen zu betrachten, die in seinem Innern wirksam

sind, oder – in der üblichen Terminologie – die Partikel, aus denen er sich zusammensetzt. Manchmal muß man eher die umfassenderen Verhaltensformen untersuchen, innerhalb derer die eigenen Verhaltensformen wirksam sind. Meistens aber muß man beides sehen: so wie sich das Verhalten einer Person teils aus ihrer »genetischen Konstitution«, den ererbten Verhaltensformen, teils aus dem kulturellen Umfeld, in dem sie erzogen wurde, erklärt, so wird z.B. jemand zum Stotterer, weil er als Linkshänder in einer Umgebung aufwachsen muß, in der allgemein Rechtshändigkeit verlangt wird.

Wenn der Ökologe von Ketten und Kreisen spricht, klingen zweifellos altbekannte Motive an. So denken wir etwa an die klassische mittelalterliche »große Kette des Seienden« oder an jene von den Mystikern geliebten Kreise – »ein ewiger Kreis für das Gute, vom Guten, im Guten und zum Guten hin«.³ Aber zu solchen Assoziationen berechtigen die gegenwärtigen Verfahren der Ökologen keineswegs. Die »Ganzheiten«, an denen die Ökologie interessiert ist, sind keine mystischen Einheiten – auch mein Garten hinter dem Haus könnte ein Ökosystem konstituieren –, noch stellen sie (trotz Fraser-Darlings gegenteiliger Behauptung) metaphysische Ganzheiten jener Art dar, innerhalb derer alle Unterschiede in bloß graduelle Unterschiede verwandelt werden. Obwohl die Ökologie auf einem hohen Abstraktionsniveau in Begriffen von Energieübertragungen betrieben werden kann, besteht doch einer ihrer Hauptbeiträge zur menschlichen Erkenntnis darin, daß sie die Wichtigkeit individueller Unterschiede betont. Sie weist auf die weitreichenden Konsequenzen hin, die sich aus dem ergeben, was auf den ersten Blick als eine nur geringfügige Veränderung im Bestand eines Systems erscheint. Nur insofern die Naturwissenschaft fälschlich als atomistisch hingestellt worden ist, liegt die westliche Wissenschaftstradition im Streit mit der aufkommenden Ökologie, und dies ist kein Streit, der nur dadurch entschieden werden kann, daß man die Naturwissenschaft zugunsten des Mystizismus aufgibt.

Heilige Natur?

Um unsere ökologischen Probleme zu lösen, sind wir freilich ebensowenig gezwungen, die Natur als heilig zu betrachten. Auch diese Ansicht »liegt auf dem Weg zum Wissen«. Sie würde einen Angriff auf die gesamte westliche Naturwissenschaft bedeuten, welche vielleicht die größte Leistung des Menschen darstellt. Denn wer die Natur für heilig hält, denkt in einer Weise, wie sie die Juden und die Griechen mit guten Gründen abgelehnt haben. Die Natur hätte nach dieser Anschauung ein »geheimnisvolles Leben«, und jeder Versuch, es verstehen oder kontrollieren zu wollen, wäre Unrecht und ein Sakrileg; vielmehr müsse man sich diesem Leben unterwerfen und es verehren.⁴ Die Wissenschaft hingegen verwandelt Geheimnisse in Probleme und hofft, Lösungen dafür zu finden.

Eine solche Umkehr ist im übrigen weder notwendig noch ausreichend, um die Biosphäre zu retten. Ja, sie reicht mit Sicherheit nicht aus. Auch Gesellschaften, bei denen die Natur als heilig gilt, haben ihre natürliche Umwelt zerstört. Eine Stelle aus Platons *Kritias* mag das illustrieren. Platon beschreibt Attika: »Es sind nun aber, wie bei kleinen Inseln, gleichsam [...] die Knochen des erkrankten Körpers noch vorhanden, indem nach dem Herabschwemmen des fetten und lockeren Bodens nur der hagere Leib des Landes zurückblieb. In dem damaligen noch unversehrten Lande aber erschienen die Berge wie Erdhügel, die Talgründe [...] waren mit fetter Erde bedeckt, und die Berge bekränzten dichte Waldungen, von denen noch jetzt augenfällige Spuren sich zeigen.«⁵ Dieser Verfall, so berichtet uns Platon, wird durch »geweihte Merkzeichen« an mehreren Stellen bezeugt; zu Platons Zeit bereits ausgetrocknet, ließen sie noch erkennen, daß einst Flüsse und Quellen das Land reichlich bewässerten. Der Mensch also schützt nicht einmal notwendigerweise den Fluß, welchen er selbst einer Gottheit geweiht hat. Einfache Unwissenheit oder Habgier können ebenso vernich-

tend wirken wie technologisches Know-how. Nirgends, soweit wir sehen, ist die ökologische Zerstörung deutlicher erkennbar als im heutigen Japan, und das trotz der dort herrschenden Naturverehrung von alters her.

Um meine Argumentation fortzusetzen: Der Glaube, die Natur sei heilig, kann Versuche, sie zu retten, sogar behindern. Man könnte sagen, daß die Göttlichkeit der Natur dafür einstehe, daß sie sich um sich selbst kümmert. Nehmen wir den Fall Emerson. »In den Wäldern«, so läßt er uns wissen, »kehren wir zu Vernunft und Glauben zurück.«

»Dort fühle ich«, fährt er fort, »daß mich nichts im Leben heimsuchen kann – keine Schande, kein Unglück [...], das die Natur nicht wiedergutzumachen vermag; [...] die Ströme des universalen Seins kreisen in mir; ich bin Teil oder Bestandteil Gottes.«⁶

Aber Emerson ließ Nachsicht walten gegenüber den Plünderern des amerikanischen Landes, die damals nach Westen zogen. »Die sich erneuernden Kräfte der Natur« waren für ihn Garantie genug, daß die von ihm bewunderte Selbstbestätigung nicht am Ende in Verwüstung ausartete.⁷ Eine Natur, die Menschen heilen kann, kann sicherlich auch sich selbst heilen; eine göttliche Natur kann der Mensch nicht zerstören. Unsere ökologischen Krisen ernst nehmen heißt erkennen erstens, daß der Mensch von der Natur vollkommen abhängig ist, aber zweitens auch, daß die Natur verwundbar ist gegenüber der Ausbeutung des Menschen. Beide, Mensch und Natur, sind von *zerbrechlicher* Konstitution, obwohl ihre Erneuerungskräfte bemerkenswert sind. Und dies bedeutet, daß weder Mensch noch Natur heilig oder gottähnlich sind.⁸

Wenn ökologisch bewußte Naturschützer die Meinung vertreten, man müsse zu älteren, mystischen Haltungen gegenüber der Natur zurückkehren, so liegt darin mehr als ein kleines Paradox. Denn Ökologie ist – im Gegensatz zu Ökologieverehrern, die uns vom Gegenteil überzeugen möchten – ein ernsthafter wissenschaftlicher Versuch (abhängig

von der Unterstützung durch technische Innovationen wie z.B. den Computer), zu verstehen, was die Wissenschaftler immer noch für geheimnisvoll halten – nämlich die Art und Weise, wie Bevölkerungen auf Veränderungen in ihrer Umwelt reagieren. Diese Betrachtungsweise der Ökologie ist bei denen unbeliebt, die – wie Theodore Roszak – hofften, die Ökologie werde die wissenschaftliche Analyse ersetzen durch »eine neue Wissenschaft, in der der Gegenstand des Wissens eher der Geliebten des Dichters gleicht: d.h. etwas ist, das betrachtet, aber nicht untersucht werden darf; etwas, dem gestattet wird, seine Geheimnisse zu bewahren«.⁹

Aber wenn Roszak und seine antikulturellen Anhänger enttäuscht feststellen müssen, daß die Ökologie letztlich doch nur ein weiterer Zweig der Wissenschaft ist, daß sie Geheimnisse entzaubert, dann sehen viele von uns in dieser Tatsache eher eine Bestätigung dafür, daß die westliche Wissenschaft immer noch fruchtbar ist und fähig, zur Lösung der die Menschheit bedrängenden Probleme beizutragen, und zwar auch, wenn es sich um Probleme handelt, die die Wissenschaftler erst selbst geschaffen haben.

Daß die Wissenschaft immer noch so fruchtbar ist, heißt ebenso erkennen, daß Unwissenheit eines der stärksten Hindernisse für die Lösung unserer ökologischen Probleme ist, und diese Unwissenheit kann nur durch Wissenschaft beseitigt werden. Zweifellos verfügt der Westen heute über mehr Wissen als jede Gesellschaft vor ihm. Doch fehlen ihm sowohl die Art als auch der Grad des Wissens, welches heute benötigt wird. Unsere Kenntnis der Wirkungsweise von Gesellschaften ist dem Umfang nach überhaupt nicht vergleichbar beispielsweise mit unserer Kenntnis der Wirkungsweise des Planetensystems. Wir wissen wenig von der Atmosphäre, den Meeren, den Lebenszyklen der beinahe unzähligen verschiedenen Pflanzen- und Tierarten. Absolut gesehen, wissen wir zwar eine ganze Menge, aber im Verhältnis zu dem, was wir wissen müßten, sind wir ziemlich unwissend. Der Bauer, der seine Felder nach herkömmlichen Me-

thoden bestellte und in einer traditionsverbundenen Gesellschaft lebte, brauchte nicht sonderlich viel zu wissen. Aber unsere jetzige Aufgabe, die darin besteht, langfristige Wirkungen unseres Handelns für die Biosphäre und die menschlichen Gesellschaften richtig einzuschätzen, ist so ungeheuer groß, daß im Verhältnis dazu unser Nichtwissen praktisch vollkommen ist.

Um diese Situation zu verbessern, bedarf es, wie ich gern zugebe, einer kleineren Revolution innerhalb der Wissenschaft. Der Wissenschaftler wird sich gezwungen sehen (mit den nicht gerade enthusiastischen Worten eines meiner naturwissenschaftlichen Kollegen), »in jenem Urschlamm herumzuwaten, der als interdisziplinäre Forschung bekannt ist«. Er wird jenen Wissenschaftlern mehr Respekt zollen müssen, die außerhalb von Laboratorien arbeiten. Es gibt eine Hackordnung in der Wissenschaft, und fast jedermann hackt auf dem »Naturhistoriker« herum. Der Feldforscher unter den Naturwissenschaftlern wird wahrscheinlich keinen Nobelpreis erhalten, nicht einmal die Mitgliedschaft in der Royal Society. Aber es gibt bereits Anzeichen dafür, daß eine solche Revolution im Gange ist, wenn auch noch sehr behutsam.¹⁰ Feldstudien gewinnen allmählich wieder etwas von ihrem früheren Renommee zurück – auch Darwin hat schließlich nicht im Labor gearbeitet –, und immer mehr angesehene Wissenschaftler wagen zumindest ihre Fingerspitzen in den »Urschlamm« zu tauchen. Zu behaupten, daß die Wissenschaft neue Wege einschlagen muß, ist aber eines; etwas ganz anderes ist es, zu verlangen, daß der Westen seine mühsam errungene Tradition kritischen Forschens aufgeben müsse. Diese Tradition nämlich braucht er mehr als je zuvor.

Der Mensch als Herr?

Wie steht es mit der Ansicht, die man so oft mit Wissenschaft und Technologie in Verbindung bringt, daß der Mensch der Herr der Welt ist? Muß nicht wenigstens diese Ansicht, wenn schon nicht die Wissenschaft selbst, aufgegeben werden? Die Herrschaft des Menschen kann auf verschiedene Art und Weise verstanden werden, wobei der Grad der »Arroganz« variiert. Im Sinne einer Minimalinterpretation wird den Menschen »erlaubt«, für ihre Erhaltung zu sorgen, indem sie wie alle anderen Lebewesen von dem Gebrauch machen, was sie in ihrer Umgebung vorfinden. Oder lassen wir lieber die etwas verwirrende quasi-juristische Redeweise (»Erlaubnis«, »Herrschaft«, »Recht«) – davon haben wir jetzt mehr als genug gehabt – und drücken wir es so aus: Wenn die Menschen sich so verhalten, ist moralisch nichts dagegen einzuwenden. Aber auch mit dieser Interpretation sind rigorosere Asketen nicht einverstanden, wie beispielsweise der Neuplatoniker Porphyrios im 3. Jahrhundert, der die Ernährung der auf Vervollkommenung hoffenden Menschen auf die Früchte beschränkt wissen wollte, welche die Pflanzen nicht zur Fortpflanzung benötigen.¹¹ (Dies ist immerhin schon eine Verbesserung gegenüber der einzigen Speise, die – aus ähnlichen Gründen – von Samuel Butlers *Erewhon*-Propheten zugelassen wird: faulende Früchte und welke Kohlblätter.) Aber wo man auch immer die Grenzen zieht, mit Gewißheit können wir so viel sagen: Der Mensch kann überhaupt nur als Ausbeuter leben, sei es im Hinblick auf Pflanzen oder tierische Lebewesen. Und will er eine Zivilisation schaffen, so muß er weiter darüber hinausgehen. Er muß Tiere und Pflanzen domestizieren und sich insoweit zum Herrn und Meister wenigstens über einen Teil der Natur machen. Sofern er notwendig in dieser Weise handelt, ist es sinnlos, zu meinen, der Mensch solle *überhaupt nichts* unternehmen, um die bestehenden ökologischen Systeme zu beeinflussen, und nicht den geringsten Versuch machen, ihrer Herr zu werden.

Die genau entgegengesetzte Deutung, die der Begriff der »Herrschaft über die Natur« erfahren hat, besagt, daß die Natur Wachs in der Hand des Menschen sei. Diese Deutung ist nach meiner Überzeugung mit Sicherheit zurückzuweisen. Ja, sie ist nie plausibel gewesen. Ciceros Balbus, der prahlte, daß die Menschen auf Grund ihrer Navigationsentdeckungen nun Herren über Winde und Wellen seien, hatte offensichtlich niemals einen tropischen Wirbelsturm erlebt. Auch heute noch, wo die Menschen behaupten, die Natur zu beherrschen, pfeifen sie, um sich Mut zu machen. Wenn sie durch ihre in Technologie umgesetzte Wissenschaft in den Stand gesetzt sind, ihre unmittelbare natürliche Umwelt wirksamer zu kontrollieren, als es jedem anderen Lebewesen möglich ist, so werden sie doch auch immer wieder daran erinnert, wozu sie nicht imstande sind. (Das hat Karl Popper besonders betont.) Die Ökologie hat inzwischen hinreichend deutlich gemacht, daß die These von der unbegrenzten Verfügbarkeit der Natur nicht nur eine Illusion ist – tröstlich vielleicht für die Menschen in ihrer Hilflosigkeit und ermutigend in ihrem Streben –, sondern vielmehr eine gefährliche Selbsttäuschung.

Eine weniger extreme Deutung könnte jedoch folgendermaßen aussehen. Die Menschen sind in einzigartiger Weise fähig, die Welt in einen zivilisierten Zustand zu überführen, und darin liegt ihre Hauptverantwortung gegenüber ihren Mitmenschen. Gewiß, die Tugenden der Zivilisation werden heutzutage manchmal in Frage gestellt. Noch einmal sucht der »edle Wilde« auf seiner ökologischen Reise die intellektuellen Wohnungen heim. Hsün Tsus Rat an seine chinesischen Zeitgenossen:

»Ihr rühmt die Natur und denkt über sie nach:
Warum sie nicht domestizieren und regulieren?
Ihr seid von Dingen abhängig und wundert euch darüber:
Warum nicht die Fähigkeiten entfalten und die Dinge
verändern?«

kann in seiner Umkehrung als Rat an den Westen verstanden werden:

»Ihr habt die Natur domestiziert und reguliert:
Warum sie nicht rühmen und über sie nachdenken?
Ihr habt eure eigenen Fähigkeiten entfaltet und die
Dinge verändert:
Warum nicht davon abhängig sein und sich darüber
wundern?«

Das wäre allerdings die »große Verweigerung«, die Ablehnung all dessen, von dem der Mensch entdeckt hat, daß er es erreichen kann, wenn er will. Zweifellos muß der Westen klarer erkennen, daß er »von Dingen abhängig« ist, und insofern muß er »über die Natur nachdenken« und sie sogar »rühmen«. Aber es gibt für ihn kein Zurück – das ist meine These –, selbst wenn es wünschenswert wäre. Nur durch Veränderung der Natur kann er weiter überleben. Es gibt auch keinen guten Grund dafür, Veränderung an sich abzulehnen; denn sie kann sehr wohl die Welt fruchtbarer, vielfältiger und schöner machen.

Gefährlich leben

Wenn wir also fragen, was die Menschen der Natur durch ihre Anwesenheit in ihr hinzufügen, so gibt es wohl nur eine einzige mögliche Antwort: die Zivilisation. Besäße der Mensch nicht die Fähigkeit zur Zivilisation, dann wäre er nichts weiter als ein Ausbeuter unter vielen: stärker, aggressiver, gewalttätiger, geschickter im Beutemachen, aber sonst in keiner Hinsicht höherstehend, in vieler Hinsicht sogar niedriger als die Beute, die er jagt. Sämtliche großen Denkmäler, die sich der Mensch gesetzt hat – Wissenschaft, Philosophie, Technologie, Architektur, Landschaftsgestaltung –,

basieren auf dem Versuch, die Natur zu verstehen und sie sich untertan zu machen. Durch ihren Kampf mit der Natur haben die Menschen ihr Potential entdeckt und jene Arten von Unternehmungen entwickelt, die ihre Zivilisation ausmachen.

Ich habe die Landschaft in die Liste der menschlichen Denkmäler aufgenommen, weil auch die von uns heute so bewunderten Landschaften – wie die Toskana, England oder Kiutschu – weitgehend Schöpfungen des menschlichen Unternehmungsgeistes und menschlichen Ringens sind. Als Cowper schrieb »Gott schuf das Land, der Mensch die Stadt«, war er ganz einfach im Irrtum. Die englische Landschaft des 18. Jahrhunderts, die Cowper kannte und liebte, war im wesentlichen eine Schöpfung des Menschen. (Welcher Gott wäre im übrigen nicht stolz darauf, das Bath des 18. Jahrhunderts geschaffen zu haben?) Das ist es auch, was – freilich dunkel – Hegel und seine Nachfolger sahen und an die Marxisten weitergaben. Es ist nicht bloße Arroganz, daß die Menschen glauben, sie hätten »eine Pflicht, die Natur sich untertan zu machen«; sie allein sind es, die schöpferisch tätig zu sein vermögen. Insoweit, und nur insoweit, können sie mit Recht »Herrschaft über die Natur« beanspruchen.

So wenig plausibel die Ansicht sein mag, die Natur existiere nur, um dem Menschen zu dienen: Es gibt keinen Einwand gegen die abgeschwächte These (der Descartes zuneigt), daß es in der Natur nichts gebe, das uns nicht von Nutzen sein könne. Das ist keine empirische Hypothese (wie es auf den ersten Blick scheinen könnte), denn sie ist nicht falsifizierbar. Es bleibt immer die Möglichkeit, daß sich etwas als nützlich herausstellt, das wir als unnütz beiseite geworfen haben. Aber diese These kann als leitender Grundsatz gelten, der die Menschen ermutigt, auch an unerwarteter Stelle nach dem Nutzen Ausschau zu halten, und sie davon abbringt, zu zerstören, was möglicherweise lebenswichtige Bedeutung für sie erlangen könnte. In dieser Form sollte man jene These sicher nicht als »Unrat« beiseite räumen.

Die Gefahr der Zerstörung ist natürlich ein Punkt, auf dem ökologische Kritiker besonders insistieren. Und selbstverständlich muß man einräumen, um es mit Ehrlichs Worten zu sagen, »daß jedes Herumpfuschen in einem Ökosystem zu unvorhersehbaren und zerstörerischen Konsequenzen führen kann«. ¹² Aber der Mensch hatte keine andere Wahl, als gefährlich zu leben. Hätte er sich durch die Tatsache allzusehr beunruhigen lassen, daß er in gewisser Weise nicht weiß, was er tut, dann wäre er niemals über seine unmittelbare Umgebung hinausgedrungen. Er hätte sich auch gewiß niemals auf die Zähmung von Tieren eingelassen, ganz zu schweigen von Landwirtschaft und Industrie. Wenn wir Ehrlichs Beschreibung des Menschen als eines gefährlichen Pfuschers logisch zu Ende denken, können wir kaum auf das Bild verzichten, das der ökologische Poeta laureatus Wilfrid Scawen Blunt am Ende des 19. Jahrhunderts von den Beziehungen des Menschen zur Natur entworfen hat. ¹³ Hier ist die »unverdorbene Natur«, wie Blunt sie sieht:

»Thou dost remember, Lord, the glorious World it was,
The beauty, the abundance, the unbroken face
Of undulant forest spread without or rent or seam
Thy lakes, Thy floods, Thy marshes, tameless,
unbetrayed.

All virgin of the spoiler, all inviolate,
In beauty undeflowered, where fear was not nor hate.«

Und dagegen der Mensch, dieser »nacktärschige Affe«:

»Man the senseless knave
Who struck fire from his flint to burn Thy gorses brave,
Thy heaths for his lean kine, who, being the one unclean,
Defiled Thy flower-sweet Earth with ordure heaps
obscene,
To plant his rice, his rye.« ¹⁴

Aber viele sind der Ansicht, daß die Vorzüge der Zivilisation nicht so leichtfertig aufgegeben werden sollten. Zu erkennen, daß menschliches Handeln unbeabsichtigte Folgen hat, ist das eine; etwas ganz anderes ist es, zu behaupten, daß der Mensch die Natur stets nur zerstört. Gemein ist er oft, daran besteht kein Zweifel, aber die Nacktheit seines Arsches ist nicht das einzige, wodurch er sich vom Affen unterscheidet. Wenn Blunts »herrliche Welt« eine Welt ohne Haß war – wenngleich kaum, wie er meint, ohne Furcht –, so war es auch eine Welt ohne Liebe, ohne Kunst, ohne Wissenschaft, ohne Philosophie, ohne Venedig, ohne Nara und ohne Salzburg.¹⁵ Dies sind ebenso Folgen seines »Herumpfuszens« wie »die schmutzigen Kothaufen«. Daß wir versuchen sollten, den Geist zu erhalten, der all das schuf, bedarf wohl keines weiteren Arguments.

Liberales Geschwätz?

Viel weitergehend ist freilich die Annahme, daß die demokratischen Institutionen, der Unternehmungsgeist, die für den modernen Westen charakteristische Liberalität erhaltenswert sind. Dies erfordert eine gesonderte Behandlung. Niemand, der von Geschichte auch nur ein klein wenig versteht, dürfte sich Illusionen über die westliche Zivilisation hingeben, sei es über die früherer Zeiten oder die von heute: Ihre Bilanz an Gewalt, Grausamkeit, Fanatismus, Puritanismus und Habgier spricht eine deutliche Sprache. Besonders tragisch ist dabei, daß das Beste und das Schlechteste so oft dicht nebeneinanderlagen, wie es etwa die Florentiner Geschichte vom 13. bis zum 15. Jahrhundert lebhaft bezeugt. Da gab es alles: geniale Leistungen auf dem Gebiet der Literatur, der Malerei, der Plastik und der Wissenschaft; Grausamkeit und Gewalt der niedrigsten, absolut unentschuldbaren Art; schließlich noch den auf Gleichheit zielen-

den Terrorismus des Giano della Bella. Aber ich glaube, es stimmt, daß außerhalb der westlichen Zivilisation die Menschen nirgends so oft dieses hohe Niveau erreicht haben. Das heißt selbstverständlich nicht, daß Kulturen, die nicht den westlichen Typ verkörpern, wertlos sind. Niemand dürfte eine solche Ansicht vertreten, der sich auch nur ein wenig in ihren kulturellen Leistungen und sozialen Strukturen auskennt. In seinem Umgang mit anderen Kulturen hat sich der Westen häufig von seiner arrogantesten, heuchlerischsten und habgierigsten Seite gezeigt. Doch weder die einfache Sinnlichkeit Tahitis noch das komplizierte Ritual des alten Japan befähigten den menschlichen Geist, zu seiner vollen Entwicklung zu gelangen. Ein Handwerker, ein bestimmter Typ von Künstler, hätte wohl in einer solchen Gesellschaft alles gefunden, was er brauchte; aber ein Philosoph, ein Wissenschaftler, ein Dramatiker nicht. Der Westen hat die Welt nicht nur durch die Macht seiner Waffen oder die glänzendere Anziehungskraft seiner Konsumgüter erobert. Sogar für ein Land wie Japan erwies sich der Reichtum und die Vielseitigkeit der westlichen Kultur als höchst anregend, unbeschadet aller Bedeutung, die seinen eigenen Leistungen zukommt.

Heutzutage wird mit dem Modewort »rassistisch« – eine globale Ächtungsformel – jede Gesellschaftsform verurteilt, die sich gegenüber einer anderen als »höher«, »fortgeschrittener« oder »besser« beschreibt. Ich gebe ohne weiteres zu, daß eine weniger »fortschrittliche« Gesellschaft Tugenden besitzen kann, die einer »fortschrittlicheren« abgehen. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß es bekannte und durchaus angemessene Methoden gibt, Gesellschaften nach ihrem relativen Wert zu beurteilen: nach der Vielfalt ihrer kulturellen Entwicklung, nach ihrer Humanität, nach dem Grad der Freiheit, die sie jeweils ihren Bürgern bieten. An all diesen Maßstäben gemessen, rangieren die liberalen westlichen Demokratien ganz oben. (Es genügt auch nicht, dagegen einzuwenden, daß dies nicht weiter überraschend sei, weil ja der

Westen selbst diese Maßstäbe erfunden habe. Welche anderen Maßstäbe bietet man uns denn an?) Die kulturellen Leistungen des Westens auf den Gebieten der Wissenschaft, der Philosophie und der Kunst sind unerreicht: Bei uns verhungern nur wenige Leute auf den Straßen oder leben davon, daß sie ihre körperlichen Mißbildungen zur Schau stellen; nie zuvor kamen so viele in den Genuß persönlicher Freiheiten. Wenn wir die modernen westlichen Demokratien als unvollkommen beurteilen, dann nur deshalb, weil wir an sie jene absoluten Maßstäbe anlegen, die uns der Westen selbst gelehrt hat. Wir betrachten es als Selbstverständlichkeit, daß es in ihnen keine *Parias* gibt. Wir verurteilen diese Gesellschaften, und zwar zu Recht, weil sie immer noch einige ihrer Mitglieder diskriminieren, weil sie immer noch die persönliche Freiheit durch absurde, sinnlose Gesetze einschränken, weil sie immer noch nicht alles tun, was sie könnten, um denen zu helfen – sei es innerhalb oder außerhalb ihrer Territorien –, deren Leben »abscheulich, tierisch und kurz« ist. Wenn die liberalen Demokratien zusammenbrechen, dann deswegen, weil sie bei ihren Bürgern Wünsche geweckt haben, die keine Gesellschaft jemals voll erfüllen kann, nicht, weil diese Wünsche keinen Wert hätten.¹⁶ Wer die Zerstörung unserer Demokratien sucht – um welcher edlen Ziele willen auch immer –, der versucht die einzige Gesellschaftsform zu zerstören, die es je vermocht hat, der Erfüllung dieser Wünsche nahe zu kommen.

Die Ansicht, daß ökologische Probleme mit größerer Wahrscheinlichkeit in einer autoritären als in einer unserer liberalen demokratischen Gesellschaften gelöst werden können, beruht auf der wenig plausiblen Annahme, daß der autoritäre Staat von ökologischen Königen regiert wird. In der Praxis aber ist die Hoffnung auf entsprechendes Handeln in den demokratischen Gesellschaften größer. Besonders in den Vereinigten Staaten sind die Gewohnheit, lokale Aktionen zu veranstalten, die Möglichkeiten individuellen gesetzlichen Vorgehens und die Tradition öffentlicher Enthüllung starke

Waffen im Kampf gegen die ökologische Zerstörung. Man sollte, wie ich meine, die Demokratien eher dann verurteilen, wenn sie sich derselben Fehler wie die totalitären Staaten schuldig machen – als da sind: Spionage, Beschwichtigung seitens der zentralen Organe, Heuchelei, bürokratische Trägheit, Zensur, Verschleierung.¹⁷

Wer weiß es am besten?

Wie steht es mit den metaphysischen Überzeugungen, die für das westliche Denken charakteristisch sind? Das ist ein äußerst komplexes und differenziertes Problem, das sich keineswegs auf die Formel bringen läßt, daß die Natur Wachs in den Händen der Menschen ist.

Ich sollte wohl auch hinzufügen, daß der Westen sich nicht unwiderruflich der Metaphysik aristotelischer Prägung verschrieben hat, nach der die Natur aus Substanzen mit bestimmten Eigenschaften besteht, von denen jede gesondert modifiziert werden kann, ohne daß sonst etwas geändert wird. Einer der wichtigsten Alternativvorschläge, der im wesentlichen auf Heraklit zurückgeht, besagt, daß die Welt aus komplexen Systemen von Wechselwirkungsprozessen besteht, die in ihrer Dauerhaftigkeit variieren. Jedes derartige System – und der Mensch ist eines davon – kann wie eine Flamme nur so lange überleben, als es auf die Systeme seiner Umgebung auf bestimmte Weise einzuwirken vermag, wobei es die es umgebenden Systeme einerseits beeinflußt, andererseits sich von ihnen beeinflussen läßt. Es kann zugrunde gehen, indem es an seinen eigenen Rückständen erstickt oder weil es seine Ressourcen erschöpft hat. Diese Betrachtungsweise, welcher durch ökologische Untersuchungen immer wieder Substanz verliehen wird, macht ganz deutlich, »warum man niemals nur eine Sache auf einmal tun kann«. Sie zerstört auch den Glauben, daß die Menschen

irgendwie anders sind, außerhalb des Ökosystems stehen, sei es als verbrecherische Eindringlinge oder als heroische Manipulatoren. Aber dies geschieht auf eine keineswegs mystische oder antiwissenschaftliche Weise, und es wird dabei auch nicht im geringsten impliziert, daß der Versuch, die Welt zu einem besseren Aufenthaltsort zu machen, an sich verfehlt ist.

Bei einer solchen Betrachtungsweise wird die Einzigartigkeit des Menschen nicht als etwas Metaphysisches gesehen. Sie ist vielmehr – analog z. B. der Flamme – in dem besonderen Charakter seiner Beziehungen zu anderen Systemen begründet, zu seiner Fähigkeit, sie absichtsvoll zu transformieren. Die Christen waren freilich anderer Ansicht. Und ökologische Kritiker des Westens haben recht, wenn sie argumentieren, daß das Christentum den Menschen dazu ermutigt hat, sich selbst für metaphysisch einzigartig zu halten und als etwas zu betrachten, das übernatürlich über dem Auf und Ab der Prozesse steht und nicht natürlich in sie eingelassen ist. Das ökologisch Gefährliche am Christentum ist nämlich nicht, daß es die Heiligkeit der Natur ablehnt, sondern daß es die Menschen zu dem Glauben verleitet, sie seien »Söhne Gottes« und deshalb sicher, weil ja ihre fortgesetzte Existenz auf der Erde durch Gott garantiert sei. In diesem Sinne führt es zur Hybris. Die Natur erscheint als etwas, das man strafflos plündern kann. Demgegenüber muß man aber erkennen, daß es für den Menschen in der Biosphäre keine Eigentums-garantie gibt.

Die christliche Theologie hat sich in der Vergangenheit freilich als bemerkenswert flexibel erwiesen. Die Theologen sind heute eifrig bestrebt, neue Haltungen gegenüber der Natur zu entwickeln, die natürlich immer noch in ihren allgemeinen Zügen mit traditionellen christlichen Anschauungen harmonisieren, aber in wichtigen Punkten zu einer Vorstellung vom Menschen und seiner Rolle, wie sie vor dem Sündenfall galt, zurückkehren und bestreiten, daß die Menschen eine »Heiligkeit« besitzen, welche den Tieren nicht

gegeben ist.¹⁸ Ich bezweifle meinerseits allerdings stark, ob sich das Christentum auf diese Weise selbst erneuern kann, ohne das spezifisch Christliche aufzugeben, ob es – im Lichte seiner zentralen theologischen Lehrsätze – so weit gehen kann, zu bestreiten, daß entweder der Mensch *metaphysisch* einzigartig ist (d.h. eine Seele besitzt, die gerettet werden soll) oder daß letztlich sein Überleben *metaphysisch* garantiert ist.¹⁹ Nur dann, meine ich, wenn die Menschen sich als das sehen, was sie sind, als ganz allein, ohne Hilfe außer von seiten ihrer Mitmenschen, als Produkte natürlicher Prozesse, die um das Überleben der Menschen gänzlich unbekümmert sind – nur dann werden sie ihren ökologischen Problemen mit sämtlichen Implikationen ins Auge sehen. Und nicht durch die Ausweitung, sondern durch die völlige Zurückweisung der Vorstellung der Heiligkeit werden sie jener ungemütlichen Erkenntnis näherkommen.

Die Ablehnung des Christentums bedeutet jedoch nicht unmittelbar die Annahme einer Lehre, welche sich der Beschränktheit des Menschen in höherem Maße bewußt wäre, wie uns die Beispiele des modernen China und der Sowjetunion zur Genüge zeigen. Nichts könnte ökologisch fataler sein als die hegelianisch-marxistische Lehre, daß die Natur, bevor sich der Mensch ihrer bedient, nichts anderes als ein Potential ist. Zwei traditionelle Haltungen haben demgegenüber meiner Ansicht nach mehr für sich: (1) daß der Mensch sich als ein »Verwalter« der Natur sehen und (2) daß er bei seinen Versuchen, die Natur zu verändern, mit ihr zusammenarbeiten sollte. Die Haltung des »Verwalters« wird oft als typisch christlich bezeichnet, was ich allerdings bestreiten würde. Sie ist eher verbunden mit der Vorstellung, daß der Mensch Glied einer Kette von Verbesserungen ist, daß er Verantwortung für seine Nachkommen hat, wobei diese Verantwortung aus dem Versuch erwächst, das, was er liebt, zu erhalten und zu entwickeln. Mit allen seinen Konsequenzen ist dies ein typisch westliches und modernes Konzept,

das bis auf Kant zurückgeht. Seine ökologische Bedeutung ist offensichtlich.

Die Ansicht, daß der Mensch mit der Natur zusammenarbeiten sollte, kann natürlich nicht wörtlich verstanden werden. Die Natur ist kein halbgöttliches Wesen, das Ziele verfolgt, welche auch von Menschen verfolgt werden können. Gegen jede Deutung dieser Art hat Robert Boyle mit Recht protestiert. Weniger wörtlich interpretiert, führt diese These freilich zu einer Politik ökologischer Weisheit: zu dem Versuch, Seuchen zu verhindern, indem man verschiedene Pflanzenarten anbaut und dafür keine Insektenmittel spritzt; zu dem Versuch, Hotels anzulegen, die sich vorhandener Entwässerungssysteme bedienen, anstatt sie zu zerschneiden; zu dem Versuch, das anzubauen, was der Landschaft am wenigsten schadet. Und so weiter, zurückhaltend und doch wirkungsvoll. So betrachtet, ist diese These keineswegs Unrat.

Dies akzeptieren heißt nun aber nicht, sich Barry Commoners »drittem ökologischen Gesetz« zu verschreiben, wonach »die Natur es am besten weiß«. ²⁰ Zwar ist es richtig – wie Commoner mit Ehrlich meint –, daß jeder menschliche Eingriff in ein Ökosystem wahrscheinlich die Wirkungsweise dieses Systems in einer Weise stört, die für irgendeinen seiner Teile schädlich ist. Das trifft für jede Veränderung zu, sei sie nun vom Menschen oder von der Natur herbeigeführt. Aber daraus folgt keineswegs (wie Commoners »Gesetz« vermuten lassen könnte), daß jede solche Veränderung oder auch nur die meisten dieser Art für die *Menschen* schädlich sein müssen. Im Gegensatz zu den Uhren, mit denen Commoner sie vergleicht, wurden Ökosysteme nicht für den menschlichen Gebrauch konzipiert. Als die Menschen die Samen aus den Pflanzen herausholten und in den frisch gepflügten Boden einsäten, schadeten sie damit den Organismen, die gewohnt waren, sich von den herausfallenden Samen zu ernähren. Dennoch würde nur ein unbedachter Primitivist behaupten, daß das Vorgehen unserer Ackerbau treibenden Vorfahren den menschlichen Interessen zuwider

gelaufen sei. Eine Natur, die man sich völlig ihr selbst überließe, weil sie es »am besten weiß«, würde nur die erbärmlichste und eintönigste Lebensweise zulassen. Bereits der primitive Jäger hielt es für notwendig, Feuer zu machen, und das Feuer, das er entfachte, hat das Antlitz der Erde verändert.²¹

Natürlich ist die Meinung absurd, daß der Mensch alles in der Natur findet (und nur zuzugreifen braucht), was er zu einem guten Leben braucht. So sahen es auch – dem Prinzip nach – die Autoren der Genesis: Die Natur hat ihre »Dornen und Disteln«, die der Mensch nicht anders als ausrotten kann. In seinem Essay »Natur« greift John Stuart Mill ganz allgemein die Vorstellung an, daß die Menschen »mit der Natur zusammenarbeiten« sollten: »Ihre Kräfte«, sagt er, »wirken gegenüber dem Menschen oft wie Feinde, denen er mit Gewalt und List das wenige entwinden muß, das ihm zum eigenen Gebrauch dient.«²²

Man kann sich sehr wohl für die Begeisterung erwärmen, mit der Mill gegen die eher sentimental-naturliebhaber zu Felde zieht. Jeder, der an den ungastlichen Küsten Australiens lebt, wird seine Gefühle verstehen. Die Natur als Feind zu betrachten, ist jedoch nicht die Alternative dazu, in ihr einen Freund zu sehen. Naturprozesse – das muß immer wieder betont werden – verlaufen auf ihre eigene Weise, unbekümmert um menschliche Interessen. Aber wir täten am besten daran, zu lernen, wie sie wirken, ohne dabei anzunehmen, daß sie unmittelbar auf unsere Launen reagieren oder auf wundersame Art ihre Wirkungsweisen aufgeben, so daß es uns einfach möglich wäre, gefahrlos Regenwälder in Ackerland oder Flußläufe in Abwasserkanäle zu verwandeln.

Eine neue Moral?

Was ist von der These zu halten, daß der Westen jetzt nicht nur einen neuen Naturbegriff, sondern ein neues Arsenal von ethischen Grundsätzen brauche, die ihm als Leitfaden in seinem Verhältnis zur Natur dienen könnten? Das ist, wie ich meine, nicht völlig falsch gedacht. Den größten Teil unserer Geschichte hindurch haben nämlich die Moralphilosophen – Stoiker ebenso wie Christen – bestritten, daß das Verhältnis des Menschen zur Natur überhaupt durch irgendwelche moralischen Überlegungen bestimmt werde. Seit Montaigne aber (von seinen neuplatonischen Vorgängern gar nicht zu reden) haben Skeptiker und Humanisten eine andere Ansicht vertreten. Und gegen Ende des 18. Jahrhunderts begannen sogar christliche Denker, wiewohl oft gegen den heftigen Widerstand ihrer Glaubensgenossen, die These aufzustellen, daß Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Leiden anderer Lebewesen moralisch nicht in Ordnung sei.

Auch war grausames Verhalten gegenüber Tieren nicht das einzige Beispiel für einen solchen Sinneswandel. So konnte vor gut über hundert Jahren ein Leitartikler (wiewohl Zeitungsleitartikel nicht gerade zur Einführung moralischer Neuerungen neigen) im *Melbourn Age* behaupten, daß »wer unnötigerweise einen Baum fällt, ein Verbrecher ist«. Man muß sich nur einige Gegenden in England, Frankreich, Italien oder auch Japan ansehen, um festzustellen, daß man das Land trotz aller Mühe, die seine Bearbeitung kostete, geliebt hat. Wie Aldo Leopold erkannte, gibt es »Keime« des von ihm propagierten ethischen Empfindens im Westen, worin die aktive Pflege der Natur als gut und ihre absichtliche Zerstörung als böse betrachtet wird; obgleich es freilich gewagt wäre (mit Victor Hugo) anzunehmen, daß solch eine neue Moral *unvermeidlich* den Westen irgendwann einmal beherrschen müsse.

Die traditionelle westliche Ethik, sei sie nun christlich oder utilitaristisch, hat die Menschen freilich immer gelehrt, sie

sollten nicht so handeln, daß sie ihrem Nächsten Unrecht tun. Und mittlerweile haben wir gemerkt, daß das Abladen von Abfallstoffen ins Meer oder in die Luft, die Zerstörung von Ökosystemen, die unbeschränkte Fortpflanzung, der Raubbau an Ressourcen ein Unrecht gegenüber den Mitmenschen bedeutet, den gegenwärtigen und den zukünftigen. Insoweit genügt die herkömmliche Moral – ohne irgendeinen Zusatz –, um unsere ökologischen Interessen und unsere Forderung zu rechtfertigen, gegen die Luft- und Wasserverschmutzer, die Ausbeuter natürlicher Ressourcen und die Zerstörer bestimmter Tierarten und Naturlandschaften vorzugehen.

Einer meiner Kollegen, ein eifriger Naturschützer, verurteilt mich als »humanen Chauvinisten«. Er meint damit, daß ich in meiner ethischen Argumentation die menschlichen Interessen als absolut vorrangig behandle. Dafür brauche ich mich nicht zu entschuldigen. Eine »ethische Behandlung des Verhältnisses des Menschen zur Landschaft, zu Flora und Fauna« würde das Verhalten des Menschen nicht nur zum Gegenstand haben – das ist mehr oder minder offensichtlich –, sondern sie wäre durch Bezugnahme auf menschliche Interessen erst zu rechtfertigen. Das Land, das ein schlechter Farmer in den Fluß abrutschen läßt, hatte keinerlei »Recht«, an Ort und Stelle zu bleiben. Die Annahme, daß irgend etwas außer dem Menschen »Rechte« besitzen könnte, ist gänzlich unhaltbar.

Wenn man auf dem Primat der menschlichen Interessen besteht, so bedeutet das freilich nicht, daß es nur darum geht, ob vielleicht jemandes *Einkommen* dadurch geschmälert wird, daß das Flußwasser verschlammt. Die Verschlammung eines sauberen Flusses, die Verwandlung eines bewaldeten Hügels in einen abgeschwemmten Abhang ist ein Verlust für die Menschheit, auch wenn dadurch niemand in seinem Einkommen beschnitten wird. Wer solches veranlaßt, begeht einen Akt des Vandalismus, die Zerstörung von etwas, an dem es sich um seiner selbst willen zu erfreuen lohnt. Nur

insofern einige westliche Moralisten eine andere Meinung vertreten haben, etwa die, daß nur diejenigen Arten menschlichen Handelns einen Wert haben, welche einen direkten Bezug zu Gott beinhalten oder (bei Moralisten mehr säkularisierten Zuschnitts) einen Bezug zu einem enggefaßten wirtschaftlichen Wohlstand, kann man sagen, der Westen bedürfe einer »neuen Ethik«. Was er eher braucht, ist keine neue Ethik, sondern ein konsequenteres Festhalten an einer Ethik, die ihm durchaus vertraut ist.

Hin zu einer neuen Sinnlichkeit

Denn die Hauptquellen für unsere ökologischen Katastrophen sind – abgesehen von Unwissenheit – Gier und Kurzsichtigkeit, was weitgehend auf dasselbe hinausläuft. Der Habgierige verfolgt den Gegenstand seiner Begierde unbekümmert um die eingesetzten Mittel und die weiteren Konsequenzen. Der Kurzsichtige, gewöhnlich auch »Pragmatiker« genannt, zeigt eine besondere Form von Unbekümmertheit gegenüber möglichen Folgen, indem er sich wagt, über die Gegenwart oder die unmittelbare Zukunft hinauszublicken. Die Ansicht, daß Habgier ein Übel ist, ist aber keineswegs neu, und es bedarf keiner neuen Ethik, um uns darüber zu belehren.

Während unsere Gesellschaft jedoch die Habgier offiziell anprangert, hält sie sich in der Praxis doch an Horazens Maxime: »Auf gerechte Weise, wenn du kannst, aber in jedem Fall: verdiene Geld.« (Sie verurteilt ja offiziell auch Gewalt, während sie sie in Wirklichkeit bewundert, ja genießt – wie es die bei ihr populärsten Literaturformen deutlich bezeugen –, außer die Gewalt wird von denen angewendet, die man aus anderen Gründen verdammt.) Wenn man den Menschen sagt, sie müßten ihr Besitzstreben mäßigen, müßten sie ihre bisher höchst einträglichen Interessen auf-

ben, sie müßten auf angestammte wirtschaftliche Rechte verzichten, dann läuft man Gefahr, als Fanatiker abgestempelt zu werden. Zweifellos gibt es Arten des Geldverdienens, die zwar nicht absolut tugendhaft sind, aber offiziell anerkannt werden. Aber selbst noch der erfolgreiche Dieb erregt oft eher Bewunderung als Abscheu. Die verheerendsten Landesentwickler in den britischen Provinzen können mit Zeichen der öffentlichen Wertschätzung wie der Erhebung in den Adelsstand rechnen. Der junge Marx schrieb einst: »Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf«, und aus seinem Gottesdienst sei, wie er weiter meinte, »die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur« erwachsen.²³ Es ist kein »dummes Zeug«, kein »Unrat«, wenn man behauptet, daß unsere gegenwärtige Gesellschaft – wiewohl nicht in ihren explizit formulierten ethischen Grundsätzen – Gewalt, Kurzsichtigkeit und Habgier durchaus zu schätzen weiß. Das beweist nur wiederum, daß neue Verhaltensweisen viel wichtiger sind als neue ethische Grundsätze.

Wenn ich die Habgier verurteile, dann verurteile ich nicht das Geldverdienen an sich – das wäre so, als wenn ein Eunuch den Geschlechtsverkehr verurteilen würde. Was ich verurteile, ist die Ansicht, daß jede Aktivität wertvoll ist, sofern sie nur Geld einbringt, oder daß Geldverdienen die vernünftige Norm ist, an der gemessen alle anderen Bestrebungen unvernünftig und unnormal sind. Jede freie Gesellschaft ist bisher eine kommerzielle Gesellschaft gewesen, und diese Verbindung besteht nicht nur zufällig. Aber es ist sicher, daß wir uns keine Hoffnungen machen dürfen, wenn wir nicht imstande sind, unser Besitzstreben zu mäßigen.²⁴ Das wird uns jedoch nur gelingen, wenn wir gegenüber der Welt mehr Sinnlichkeit entwickeln; wenn wir eine stärkere Bereitschaft erlernen, den Augenblick um seiner selbst willen zu genießen, als einen Gegenstand unmittelbaren Vergnügens, anstatt hysterisch die Macht und die Sicherheit zu suchen, die uns der Besitz bietet.

Genau an diesem Punkt sind die Moralvorstellungen des Westens nicht nur unangemessen, sondern geradezu gefährlich – eine Folge des Puritanismus, den wir von Augustinus und letztlich von Platon geerbt haben. Es ist nur zu wohlbekannt, wie dieser Puritanismus z. B. die Aussichten der Geburtenkontrolle negativ beeinflusst, indem er die Veröffentlichung von Methoden der Geburtenkontrolle einschränkt und alle sexuellen Beziehungen verurteilt, die nicht der Fortpflanzung dienen. Aber auch der allgemeine puritanische Angriff auf die Sinnlichkeit, seine Ablehnung der Rechtmäßigkeit des Sinnengenusses um seiner selbst willen, hat allgemeinere, weniger offensichtliche ökologische Folgen gehabt.

Zugegeben, man braucht nur die Kunst, die Architektur, die Literatur, die vom Menschen geschaffenen Landschaften und Stadtanlagen der westlich-abendländischen Vergangenheit anzusehen, um festzustellen, daß auch bei uns die puritanische Tradition niemals ganz das sinnliche Vergnügen des Menschen an der Oberfläche der Dinge zerstört hat, an dem, was jeder sehen, riechen, hören, schmecken und fühlen kann. Aber ist es nicht so, als hätte der Rauch der industriellen Revolution Augen, Ohren, Nasen und Tastsinne der Menschen zerstört oder als könnten die Menschen die Häßlichkeit, mit der sie sich umgaben, nur rechtfertigen, indem sie sich die bekannten Grundsätze eines Puritanismus zu eigen machten, der bis dahin nur eine Minorität betroffen hatte? Eine sinnlicher reagierende Gesellschaft wäre nie imstande gewesen, die verödeten Städte, die abstoßenden, schmutzigen Häuser, die ausgesucht häßlichen Kirchen, die Abraumhalden, die stinkenden Flüsse, die Schrotthaufen zu ertragen, die das Erscheinungsbild des nachindustriellen Westens prägen und schließlich auch in den Osten exportiert wurden. Nur wenn die Menschen erst einmal lernen, die Welt sinnlich zu betrachten, werden sie lernen, sich ihrer anzunehmen; das heißt: sie nicht nur zu betrachten, sondern sie zu befühlen, sie zu riechen, sie zu schmecken. Platon –

wie jeder Anhänger unbedingter Autorität, etwa Stalin oder Skinner in unserem Jahrhundert oder auch die protestantische Kirche (die sich als Sachwalterin einer autoritären Gottheit sieht) – verurteilt mit Strenge den sinnlichen Menschen, den Liebhaber des schönen Anblicks und des schönen Klanges. Man muß wohl einräumen, daß ein rein sinnliches Leben, in dem Sinnlichkeit nie zur Liebe entfacht wird (zu einer Liebe, die Verantwortung und Sorgfalt im Gefolge hat), arm, untermenschlich und zur Lösung ökologischer oder anderer Probleme unfähig ist. Andererseits aber führt der Versuch, übermenschlich zu werden, indem man die Sinnlichkeit völlig ausschaltet, zu einem Leben, das nicht weniger arm, nicht weniger untermenschlich und ganz und gar zerstörerisch ist im Hinblick auf das Verhältnis von Mensch und Natur.²⁵

Das Ende des Wachstums?

Die Traditionen, die ich bisher – teils mit Sympathie, teils mit Antipathie – untersucht habe, haben eine lange Geschichte. Demgegenüber habe ich fast noch gar nichts über einen Faktor gesagt, den viele ökologisch für weit wichtiger halten würden als metaphysische Ideen und ethische Grundsätze, nämlich das industrielle Wachstum. Ich kann diese Überlegungen nicht abschließen, ohne – wenn auch inadäquat – einiges über die Probleme zu sagen, die es mit sich bringt.

Industrielles Wachstum ist ein neues Phänomen, und die Geisteshaltungen, die es hervorgebracht hat – so einflußreich sie sein mögen –, sind noch so frisch, daß es etwas merkwürdig klingt, wenn man sie als Traditionen bezeichnet. Erst in allerjüngster Zeit haben die Völker sich ihres wachsenden Sozialprodukts zu rühmen begonnen; ist es geschehen, daß eine Gesellschaft sich gerügt hat oder gerügt worden ist, weil

ihre Pro-Kopf-Wachstumsrate zu niedrig ist; haben die Verbraucher sich daran gewöhnt, eine endlose Flut neuer Erzeugnisse zu erwarten; ist die Industrie so gesteuert worden, daß sie die Bedürfnisse einer Überflußgesellschaft befriedigen konnte. Viele werden sagen, daß gerade hierin die Crux unseres Problems liegt. Die Veränderungen in der Denkweise, auf die ich hingewiesen habe – die Andeutungen hinsichtlich eines neuen, überlegteren Verhältnisses zur Natur –, haben von diesem Standpunkt aus keine besondere Bedeutung. Es ist krasser Sentimentalismus – »dummes Zeug«, wie meine Kritiker sagen würden –, wenn ich darin, daß Pfadfinder weggeworfene Flaschen auflesen oder Bürgerinitiativen den Bau einer Autobahn verhindern, mehr sehe als ein Gesellschaftsspiel der Mittelschicht. Bestenfalls sind die Teilnehmer an solchen Unternehmungen Kindern vergleichbar, die eine Sandmauer bauen, um ihre Burg vor der Flut zu schützen. Sie lenken höchstens von den fundamentalen Fragen ab. Denn eigentlich ist ja das ganze System falsch, der wissenschaftlich-technologisch-industrielle Komplex, von dem die Reformer der Mittelschicht abhängen, wenn sie leben und ihre soziale Position behaupten wollen.

Das ist einer der Punkte, wo ich mich ziemlich unsicher fühle. Die Probleme, um die es geht, sind so umfassend, so komplex und so schwierig, daß ich sie praktisch nur aufwerfen kann. In welchem Maße ist der weitere geistige Fortschritt in Ost und West mit dem industriellen Fortschritt unvermeidlich verknüpft? Können Ressourcen von der industriellen Entwicklung auf weniger zerstörerische tertiäre Aktivitäten gefahrlos umgelenkt werden? Können Industrien kontrolliert und reglementiert werden, ohne den Unternehmungsgeist, der sie hervorgebracht hat, zu torpedieren? Hierauf kann man nun ohne weiteres antworten, daß die historischen Beziehungen zwischen Industrie und Freiheit nicht unabdingbar sind. Es gibt z.B. in Rußland eine Schwerindustrie, und dort ist wenig von Freiheit zu spüren.

Weder die griechische Demokratie noch die Aufklärung entstanden in einer hochindustrialisierten Gesellschaft, und ferner gibt es gute Gründe für die Annahme, daß das Entstehen großer industrieller Komplexe eher eine Bedrohung als eine notwendige Bedingung für die weitere Entwicklung der Menschheit darstellt. Dennoch ist einem nicht ganz wohl bei der Überlegung, ob wir fähig sein werden, unsere Potentiale wirksam neuen Zwecken zuzuführen, ohne dabei die Freiheit aufs Spiel zu setzen.

Sehr oft hört man, daß das vor allem von den Politikern so sehr geliebte Ideal des wirtschaftlichen Wachstums aufgegeben werden müsse. Dieser Begriff ist jedoch alles andere als klar, und seine Mehrdeutigkeiten sind von größter Wichtigkeit. Wenn wirtschaftliches Wachstum definiert wird als die wirksamere Nutzung knapper Ressourcen, also als ein wirtschaftlicheres Vorgehen, dann dürfte das, was allgemein wirtschaftliches Wachstum heißt, in Wirklichkeit wirtschaftliche Rezession bedeuten. Nehmen wir ein einfaches Beispiel. Aus einem Park wird ein Bauplatz für ein Bürogebäude gemacht. Der Park hatte für das Leben in der Stadt so schätzenswerte und knappe Güter hervorgebracht wie Raum, Licht, Luft, den Anblick und Geruch von Blumen, Bäumen und Sträuchern. Sollte da nicht der Bau solcher Häuser als wirtschaftliche Rezession gelten und der umgekehrte Vorgang, die Zerstörung von Gebäuden dieser Art, um an ihrer Stelle Parks anzulegen, als wirtschaftliches Wachstum? Natürlich nicht, wenn Wachstum nach dem Bruttosozialprodukt bemessen wird, so wie es üblicherweise definiert ist. Das aber bedeutet, daß die Ansicht, das Bruttosozialprodukt stelle einen befriedigenden Maßstab für die Lebensqualität einer Gesellschaft dar, mit Sicherheit aufgegeben werden muß. Es ist etwas nicht in Ordnung mit einem Maßstab, der von »wirtschaftlichem Wachstum« spricht, wenn Parks, Geschäfte, Hotels, Theater, Nachbarschaften zerstört werden, damit Banken und Versicherungsgebäude an ihre Stelle treten können. Und so versucht man überall

auf der Welt, in Japan ebenso wie in den Vereinigten Staaten einen besseren Maßstab (als den des Bruttosozialprodukts) für wirtschaftliches Wachstum zu finden, der jedenfalls die Zerstörung von Umweltqualität und natürlichen Ressourcen ebenso mit einbezieht wie den Warenverkehr. Dabei ergeben sich selbstverständlich vielfältige Probleme, von denen wir schon einige berührt haben. Es ist ja so viel leichter, den Wert marktfähiger Güter festzulegen und zu vergleichen, den Verlust von Umweltqualität, der aus der Zerstörung eines Parks resultiert, gegen den wirtschaftlichen Gewinn anzurechnen, den die Büros abwerfen, welche seine Stelle eingenommen haben.

Die Lösung dieses technischen Problems einmal als möglich vorausgesetzt, bleibt doch die Frage, ob es sich unsere Gesellschaft leisten kann, Parks durch Bürogebäude zu ersetzen oder, allgemeiner ausgedrückt, das Bruttosozialprodukt zu senken. (Dabei darf nicht vergessen werden, daß die Bevölkerung noch für einige Zeit weiter zunehmen wird.) Dies ist ein Punkt, an dem einige Umweltschützer bemerkenswert wenig Interesse zeigen. »Indem sie so scheinbar einleuchtende Argumente ins Feld führen wie Verlust des Arbeitsplatzes, Senkung des Lebensstandards und Inflation, versuchen sie die Bürger denen zu entfremden, die sich für die Erhaltung einer lebensfähigen Umwelt für künftige Generationen einsetzen.«²⁶ Aber der Anblick eines Arbeitslosen oder eines alten Rentners angesichts steigender Preise ist mindestens ebenso erbärmlich wie der einer ölverpesteten Sturmschwalbe. Argumente, die die Aufmerksamkeit auf wirtschaftliche Kosten richten, sind nicht notwendigerweise nur »scheinbar einleuchtend«.

Andererseits erhebt sich die Frage, ob der liberal-demokratische Westen es sich überhaupt leisten kann, seine wirtschaftliche Entwicklung nicht zu bremsen oder wenigstens in diese Richtung zu ändern. Wir können vielleicht von einer Phase des »ökologischen Übergangs« sprechen, in der die industrielle Aktivität eines Landes die Lebensqualität seiner Bi-

Der Gedanke, die Umwelt zu schützen.

ger eher senkt als erhöht; in der gesteigerte wirtschaftliche Aktivität, in der üblichen Form, nur dann gewinnbringend ist, wenn ihre Kosten durch völlig unangemessene Kalkulationsmethoden errechnet werden, nämlich solche, die die dabei entstehende öffentliche Verschmutzung vollkommen ignorieren. Die Bürger haben ein Pro-Kopf-Einkommen, das mehr als genügt, um ihnen ein angenehmes Leben zu ermöglichen, jedenfalls sofern dies vom Einkommen abhängt. Das Bruttosozialprodukt reicht für die Bereitstellung angemessener Sozialleistungen vollkommen aus. Schweden, Japan, die Vereinigten Staaten (um nur drei Beispiele zu nennen) sind bereits darüber hinaus; sie können es sich leisten, einen Teil ihres Einkommens für die Lösung ökologischer Probleme auszugeben und mittels besserer Sozialleistungen die entstehenden Preissteigerungen auszugleichen. Ob sie es auch tatsächlich tun werden, ist natürlich eine ganz andere Frage. Ihr Bevölkerungswachstum bewegt sich bereits auf Null zu; in unterschiedlichem Maße (Japan langsamer) erlassen sie scharfe Gesetze gegen die Umweltverschmutzung; sie sind sich immerhin mehr als in der Vergangenheit bewußt, daß es Wildnis und bestimmte Tierarten zu erhalten gilt. Die der Mittelschicht zuzurechnenden Umweltreformer dieser Länder verdecken die tiefliegenden gesellschaftlichen Kräfte weniger, als daß sie sie widerspiegeln. Man darf vielleicht hoffen, daß sie imstande sind, die Mittel zu finden, um die wichtigsten Umweltprobleme dieser Länder zu lösen. Eine Schwierigkeit besteht darin, darauf zu achten, daß die Kosten einer Verlangsamung oder Verlagerung der industriellen Entwicklung einigermaßen gleich verteilt werden. Denn es wären nicht die Reformer, die ihren Arbeitsplatz verlören, wenn man – um einen ganz bescheidenen Vorschlag zu machen – Gesetze erließe, die es den Autoherstellern unmöglich machten, neue Modelle einzuführen, ohne gleichzeitig gewisse Ressourcen zu erhalten oder die Umweltverschmutzung zu verringern. Zweifellos hätte jeder Bürger höhere Steuern zu erwarten. Aber dies ist nichts ver-

glichen mit der Aussicht, daß unser ganzes Lebensgefüge über Nacht zusammenbrechen könnte. Es wäre grausame Dummheit, zu meinen, daß die breite Masse durchaus damit einverstanden wäre, die Drehbank mit der Mistgabel zu vertauschen.

Ökologische Unschuld?

Bisher haben wir die Veränderungen der industriellen Wachstumsraten lediglich vom Standpunkt der Industrieländer aus betrachtet. Aber dies könnte sehr wohl auch die Entwicklungsländer betreffen, deren Überzeugung, daß im wesentlichen ihnen die Last aller Versuche der westlichen Nationen, die ökologischen Probleme der Welt zu lösen, aufgebürdet würde, in einer Reihe von Absichtserklärungen auf der Stockholmer Konferenz von 1972 zum Ausdruck kommt. Beispielsweise lautet der elfte »Grundsatz«: »Die Umweltpolitik aller Staaten soll *das gegenwärtige und künftige Entwicklungspotential der Entwicklungsländer erhöhen und nicht gegenteilig beeinflussen.*« Oder noch bemerkenswerter »Grundsatz« Nr. 23, nicht in der Form des ursprünglichen Antrags, sondern so, wie er in der Diskussion formuliert wurde: »Unbeschadet der Kriterien, auf die sich die internationale Gemeinschaft einigen wird, wird es in jedem Fall wesentlich darauf ankommen, die Wertsysteme des jeweiligen Landes in Betracht zu ziehen und zu berücksichtigen, inwieweit die Maßstäbe der am weitesten fortgeschrittenen Länder Geltung haben können, insbesondere inwieweit sie möglicherweise für die Entwicklungsländer ungeeignet und mit unzumutbaren sozialen Kosten belastet sind.« Mit anderen Worten, man erwarte nicht, daß sich die Entwicklungsländer so verhalten, als hätten auch sie bereits die Phase des »ökologischen Übergangs« erreicht. Gelegentlich wird die These vertreten, der Westen könne es

sich nicht leisten, seine industrielle Entwicklung zu verlangsamen, gerade weil er die Verantwortung für die Entwicklungsländer mittrage. Das ist in dieser Form pure Heuchelei. Die Entwicklungshilfe macht nur einen verschwindenden Bruchteil des Volkseinkommens der meisten reichen Länder aus, und dieser wird sich wahrscheinlich auch in Zukunft nicht wesentlich erhöhen. Außerdem ist ein großer Teil dieser Hilfe nutzlos, eher bestimmt von den Interessen des Gebers als von den Bedürfnissen des Empfängers. Wenn der Westen – und auch dies sei mit aller Vorsicht geäußert – seine umweltverschmutzenden synthetischen Produkte aufgäbe und die Einfuhrzölle senken würde, könnte sich die Lage der Entwicklungsländer merklich verbessern, während er gleichzeitig seine eigenen ökologischen Probleme verringern würde. Aber das würde echte Opfer erfordern.

Man darf freilich auch nicht übertreiben. Einige Formen der Entwicklungshilfe sind durchaus nützlich gewesen. Und die Wirksamkeit anderer Formen wurde mehr durch die Habgier und Korruption auf seiten der Empfänger als auf seiten der Geber zunichte gemacht. Die Entwicklungsländer haben natürlich auch Angst davor, daß selbst diese Hilfe ausbleiben könnte, wenn die reichen Länder mit der Lösung ihrer ökologischen Probleme ernst machen sollten. Außerdem fürchten sie, daß ein Versuch ihrerseits, das Wirtschaftswachstum zu beschränken, die Industrieländer veranlassen könnte, ihre Einfuhren aus den Entwicklungsländern zu drosseln. Immer wenn sich bei mir im Laufe dieser Abhandlung ein gewisses Gefühl heiterer Zufriedenheit einzustellen beliebte, brauchte ich nur einen Augenblick an den Zustand der Entwicklungsländer zu denken, und schon hatte es sich verflüchtigt.

Solange man lediglich auf den liberal-demokratischen Westen blickt, sieht die Sache etwas ermutigender aus, und zwar deshalb, weil die Lösungen für eine Anzahl von Problemen konvergieren. Nicht nur um ihre ökologischen Probleme zu lösen, ist es für die westlichen Länder wichtig, ihre Ressour-

cen von der Industrie auf den tertiären Sektor zu verlagern. Neue Transportsysteme, Dezentralisierung, Bevölkerungskontrolle sind ebenso wichtig für eine urbane wie für eine ökologische Erneuerung. Wenn der Westen diesen gesamten Problemkomplex, den Galbraith mit dem Sammelbegriff »öffentliche Verschmutzung« belegt hat, einer Lösung näherbringen will, muß er sich in erheblichem Maße auf genau die Strategien verlegen, die für die Lösung seiner ökologischen Probleme wesentlich sind. (Eine entgegengesetzte Situation haben wir in den Entwicklungsländern vor uns, und darin liegt die ganze Tragödie.)

Was mich allerdings beunruhigt, ist die Schwierigkeit, wie der Westen seine wirtschaftlichen Gewohnheiten ändern kann, ohne daß dadurch die Entscheidungen zwischen Handlungsalternativen vom freien Markt auf den Staat verlagert werden. Natürlich ist das in hohem Maße bereits geschehen. Jeder Einkommensbezieher – und das sind die meisten von uns –, der die Kunst der Steuerhinterziehung nicht erlernt hat, überläßt es dem Staat, einen Großteil, ja vielleicht sogar den größten Teil seines Einkommens für ihn auszugeben. Ob dieser Prozeß weitergetrieben werden kann, ohne daß dadurch allmählich ein bürokratischer Polizeistaat entsteht und jedes freie Unternehmertum abgewürgt wird, ist für mich die absolut entscheidende Frage. Ist Schweden, wie man jüngst behauptet hat, das Musterbeispiel für einen schleichenden Totalitarismus?

Fazit: Es ist mir unmöglich, zusammenzufassen, zu irgendwelchen klaren, sauberen, zitierfähigen Schlüssen zu kommen. Die Komplexität jedes der angeschnittenen Probleme ist mir beim Schreiben mehr und mehr bewußt geworden. Ich habe versucht, den geistigen Nährboden etwas zu lichten, so daß die vor uns liegenden Alternativen etwas weniger vom Unterholz verdeckt werden; doch die Probleme bleiben. Nichts wäre freilich schlimmer, als daß wir uns der Weltuntergangsstimmung paranoischer Niedergeschlagenheit überließen. Besonders die Älteren geben sich dieser

Stimmung nur zu gern hin, indem sie sich entweder an dem Gedanken erbauen, daß sie durch ihren Tod allenfalls Kalamitäten verpassen, oder indem sie in der Rolle des Untergangspropheten eine illusionäre Größe suchen. Aber auch bei den Jüngeren kann apokalyptische Prophetie als Ersatz für die überwältigende Verantwortung des Handelns dienen.

Gewiß liegt eine Gefahr darin, daß wir durch die Konsequenzen von Barry Commoners erstem »ökologischen Gesetz« völlig entmutigt werden – »jedes Ding ist mit jedem anderen Ding verbunden«; denn dies könnte bedeuten, daß überhaupt zu handeln der Gipfel der Dummheit wäre. Aber glücklicherweise brauche ich, bevor ich einen Moskito zerquetsche, nicht auszurechnen, welche Folgen diese Handlung für die kosmische Strahlung der Sonne oder die Eutrophierung des Erie-Sees haben könnte. Es ist einfach nicht wahr, daß alles, was ich tue, alles andere beeinflußt. Wir müssen allerdings immer daran denken – und das ist beunruhigend genug –, daß die unbeabsichtigten Folgen unserer Handlungen räumlich und zeitlich oft überraschend weit von diesen Handlungen entfernt liegen. (Hautkrebs vierzig Jahre, nachdem die Haut der Sonne ausgesetzt war; Düngemittel, die ich in meinem Garten verwende, ernähren Algen in einem entfernt fließenden Strom.) Commoners »Gesetz« ähnelt ein wenig dem Satz des alten Heraklit: »Erwarte das Unerwartete!« Dieser Satz ist zwar wertvoll als Warnung, aber nutzlos als Anleitung zum Handeln.

Natürliche Welt oder soziale Traditionen?

Ganz allgemein möchte ich betonen, daß die ökologischen Probleme auf der Welt sich überhaupt nur dann lösen lassen, wenn man jenes altmodische Verfahren, genannt »überlegtes Handeln«, anwendet. Natürlich können wir uns ganz um-

sonst Gedanken machen; wir können durch bedächtiges Handeln die Dinge sich auch verschlimmern lassen. Wir wissen in unserem persönlichen Leben genau, daß wir gelegentlich durch Unbesonnenheit gerettet werden und durch Vorsicht scheitern. Wenn wir genau hinsehen, bevor wir springen, werden wir vielleicht zu Feiglingen. Aber es gibt keine Alternative. Mystische Meditation säubert nicht unsere Flüsse und ernährt nicht unsere Völker. Keine unsichtbare Führerhand, sei es die Vorsehung oder die Geschichte, garantiert unsere Rettung. In der Biosphäre gibt es für den Menschen keine Eigentumsgarantie; seine eigene Torheit kann ihm jederzeit seinen unsicheren Besitz kosten.

Wie und was wir denken, ist allerdings nicht nur durch unsere Gehirnstruktur bestimmt, sondern durch die Art der Möglichkeiten, die uns die Gesellschaft offenläßt; durch die Denkformen, die ihre Traditionen erlauben und unterstützen. Der moderne Westen, so habe ich behauptet, läßt mehr Wahlmöglichkeiten offen als die meisten anderen Gesellschaften. Seine geistigen, politischen und moralischen Traditionen sind komplex, differenziert und in fruchtbarer Weise gegensätzlich. Das verleiht ihm die Fähigkeit, zu wachsen, sich zu wandeln: Er nährt in sich selbst die Saat für unzählige Revolutionen. Er ist erfindungsreich – nicht nur auf technologischem, sondern auch auf politischem, administrativem und geistigem Gebiet. Seine Flexibilität gibt ihm eine bessere, nicht eine geringere Chance zur Lösung seiner Probleme. Zugegebenermaßen sind seine zentralen stoisch-christlichen Traditionen für die Lösung der ökologischen Probleme nicht sonderlich günstig – jene Traditionen, die bestreiten, daß die Beziehungen des Menschen zur Natur unter irgendwelchen moralischen Grundsätzen stehen, und die der Natur nur ein Minimum unabhängigen Lebens zugestehen. Aber dies sind nicht die einzigen westlichen Traditionen, und ihr Einfluß nimmt ständig ab.

Wenn in hundert Jahren die Menschen schlechter leben werden als wir heute, dann nicht deshalb, weil die westlichen

in Kombination; Ziel, sich zu verbessern

Traditionen sie benebelt haben. Habgier, Unwissenheit, Kurzsichtigkeit, Fanatismus sind keine westlichen Erfindungen. Wie sie wirklich leben werden, habe ich nicht zu mutmaßen gewagt. Mein einziger Wunsch ist, daß sie nichts tun sollten, was ihre Freiheit im Denken und Handeln einschränken würde – sei es, indem sie die natürliche Welt zerstören, welche jene Freiheit möglich macht, sei es, indem sie die sozialen Traditionen aufgeben, die jene Freiheit erlauben und unterstützen.

Anmerkungen

- 1 Frank Fraser-Darling, »Man's Responsibility for the Environment«, in: F. J. Ebling (Hrsg.), *Biology and Ethics*, London 1969, S. 119; dt. in der vorliegenden Ausgabe S. 13. Zu diesem allgemeinen Thema siehe auch George Seddon, »The Rhetoric and Ethics of the Environmental Protest Movement«, in: *Meanjin* 31,4 (Dezember 1972) S. 427–437.
- 2 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, New York 1966, S. 253.
- 3 Clarence E. Rolt (Hrsg.), *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*, London 1920, S. 107. Vgl. dazu das Diagramm des Mystikers Henricus Suso (14. Jh.) in: Anders Nygren, *Agape and Eros*, Philadelphia 1953, gegenüber S. 616, mit dem Diagramm in »Ecology: the New Great Chain of Being«, in: *Natural History* 77,10 (Dezember 1968) S. 9.
- 4 Siehe dazu Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, S. 342, 344.
- 5 Platon, *Kritias* (nach der Übers. von Friedrich Schleiermacher) 111b, c.
- 6 Ralph W. Emerson, *Nature: Addresses and Lectures*, Boston 1876, S. 10.
- 7 Vgl. Stewart L. Udall, *The Quiet Crisis*, New York 1963, S. 48–55.
- 8 Es mag zutreffen, daß in Jägersgesellschaften – um das am meisten zitierte Beispiel anzuführen – der Glaube, die Natur sei heilig und Tiere hätten Verstand, gewissermaßen einen Schutz gegen

die Zerstörung der Arten bildete. (Allerdings war der Mensch seiner Eigenschaft als Jäger sehr wohl verantwortlich für das Verschwinden der Großtiere, z.B. des Riesenkänguruhs in Australien und des Mammuts in Nordamerika.) Aber wie die Dinge liegen, sind diese Vorstellungen so wenig im Einklang mit unseren Traditionen, daß jeder Versuch, sie wiederzubeleben, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Sie würden einfach nicht ausrichten.

- 9 Theodore Roszak, »Ecology and Mysticism«, in: *Humanist* 86 (Mai 1971) S. 136. Siehe auch Norman Brown, *Life against Death*, London 1959, S. 236, und meine Zusammenfassung in *The Perfectibility of Man*, London 1970, S. 306 (dt. *Der vollkommene Mensch*, übers. von Joachim Schulte, Stuttgart 1971, S. 312f.), sowie meinen Aufsatz »The Revolt against Science«, in: *Search* 3,11/12 (November/Dezember 1972) S. 415–422.
- 10 Eines der bedeutsamsten Beispiele, die mir begegnet sind, ist Alfred B. Pippards Antrittsvorlesung als Cavendish Professor of Physics der Universität Cambridge. Es sei Zeit, meint er, daß die Wissenschaftler ihre Aufmerksamkeit »den schwierigen und weniger eleganten Phänomenen der realen physischen Welt« zuwenden, im Gegensatz zu der Konzentration auf einfachere und elegantere Naturgesetze in der Vergangenheit. Aus dem Munde eines Cavendish Professors will das schon etwas heißen. Vgl. Alfred B. Pippard, *Reconciling Physics with Reality*, London 1972.
- 11 Porphyrios, *De abstinencia* VI,20.
- 12 Paul R. und Anne H. Ehrlich, *Population Resources Environment*, San Francisco 1970, S. 182; dt. *Bevölkerungswachstum und Umweltkrise*, übers. von Jochen Schatte, Frankfurt a.M. 1972, S. 243.
- 13 Blunt sagt, »dieses Gedicht sei bis zu einem gewissen Grade in Zusammenarbeit mit dem kürzlich verstorbenen Herbert Spencer geschrieben worden«. So klingt es auch.
- 14 Wilfrid S. Blunt, »Satan Absolved: A Victorian Mystery« (1899) in: *The Poetical Works of W. S. Blunt*, Bd. 2, London 1914, S. 266, 275.

Übersetzung: »Du erinnerst Dich, Herr, daran, wie herrlich die Welt war, / Die Schönheit, der Überfluß, das unzerstörte Gesicht / Wogender Wälder, die sich ohne Riß und Saum ausdehnten, / Deine Seen, Deine Fluten, Deine Marschen, ungezähmt unbetrogen. / Alles jungfräulich vor dem Verwüster, alles unver-

letzt, / In Schönheit unangetastet, wo es weder Furcht noch Haß gab.«

»Der Mensch, der gefühllose Schurke, / Der Feuer aus seinem Kiesel schlug, um zu verbrennen Deinen schönen Stechginster, / Deine Heiden für seine mageren Kühe, die, unrein, / Deine blumensüße Erde entstellten mit schmutzigen Kothaufen, / um seinen Reis, seinen Roggen zu pflanzen.«

- 15 Ian McHarg behauptet in einem oft nachgedruckten Artikel mit dem rhetorischen Titel »Ist der Mensch eine planetarische Krankheit?«, daß »die Algen mehr von Kreativität verstehen als der Mensch«. Kein masochistischer Unsinn ist so tief, daß der Mensch in der Stimmung, sich selbst zu verteufeln, nicht in ihn verfiel. Vgl. dazu auch Roegs Film *Walk-about* (1970) oder Godards *Weekend* (1967). Wenn die dort entworfenen Bilder unserer Zivilisation zutreffend wären, könnte auch ich nur zum Massenselbstmord raten. Die Alternative – der Jäger und Sammler – erweckt bei mir allerdings nicht die Spur von Begeisterung.
- 16 Es ist natürlich sehr irreführend, vom »Westen« in monolithischer Weise zu sprechen. Wenn ich so schreibe, als wollte ich das Lob des Westens singen, sagt man mir oft, ich vergäße dabei New York und Newark. Niemand könnte je die Tragödie New Yorks vergessen; diese Stadt und ihre Bewohner sollten für alle Ewigkeit in Kunststoff-Aspik konserviert werden als ein Mahnmal der Größe und des Elends der Menschheit. Newark kommt mir weniger oft in den Sinn, eher schon etwa Aarhus. Warum? Newark ist genausowenig typisch für den Westen wie Kalkutta für Indien oder Osaka für Japan. Ich sehe keinen Grund für die Annahme, daß Newark wie in einem Science-fiction-Spiegel zeigt, was aus dem Westen einmal werden wird. Newark erinnert eher ans 18. Jahrhundert, als daß es aufs einundzwanzigste vorausweist. In vielen grundsätzlichen Dingen ist Amerika ein ausgesprochen altmodisches Land.
- 17 Sofern die ökologische Bewegung notwendigerweise eine Kritik der schleichenden, für unsere Gesellschaft so charakteristischen Bürokratisierung beinhaltet, hat sie eine soziale und politische Bedeutung, die über die unmittelbaren ökologischen Ziele hinausreicht. Sofern die praktische Politik dieser Bewegung hingegen die Bürokratisierung fördert, stellt sie eine soziale Gefahr dar. Nicht nur Mensch und Natur sind zerbrechlich, sondern auch die liberale Zivilisation, woran uns etwa die tragische Geschichte Deutschlands zwischen den beiden Weltkriegen erinnert.

- 18 Siehe etwa John B. Cobb, *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills 1972.
- 19 Heute wird dagegen mehr die Stelle aus dem Römerbrief (8,22) hervorgehoben, in der es heißt: »Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar.« Das wird dann so verstanden, daß nicht nur der Mensch, sondern alle Lebewesen des Heils teilhaftig werden.
Es hat in der Tat immer Leute gegeben, die Unsterblichkeit auch für die Tiere erhoffen, obwohl im Westen niemand so weit gegangen ist wie jene östlichen Lehrer, die glauben, selbst noch in einem Grashalm könne sich Buddhas Wesen manifestieren. Man würde das Christentum jedoch völlig verändern, wenn man annähme, daß Hunde und Katzen in gleicher Weise »Söhne Gottes« wären wie die Menschen und in gleicher Weise dazu berufen, nach dem Heil zu streben.
- 20 Barry Commoner, *The Closing Circle*, London 1972, S. 41; dt. *Wachstumswahn und Umweltkrise*, übers. von Elena Schöfer, München/Gütersloh/Wien 1973, S. 45.
- 21 Omer C. Stewart, »Fire as the First Great Force Employed by Man«, in: W. L. Thomas (Hrsg.), *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago 1956, S. 115–132.
- 22 John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, New York 1866, S. 20.
- 23 Karl Marx, »Zur Judenfrage«, in: K. M., *Die Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1964, S. 204.
- 24 Das »wir« in diesem Satz ist nicht jenes schulterklopfende »wir« im Sinne von »alle außer mir und den wenigen Aufgeklärten, an die ich mich wende«. Es meint vielmehr uns alle: »Dich! hypocrite lecteur! – mon semblable – mon frère.«
- 25 Man wird einwenden, daß man in unserer »permissiven« Zeit Sinnlichkeit doch nicht eigens zu verteidigen brauche. »Permissivität« ist aber nicht notwendigerweise sinnlich. Ziemlich häufig führt sie zur Obszönität – einer Untergattung der Gewalt (wer hat jemals einen sinnlichen amerikanischen Film gesehen?) – oder zur Roheit wie im Berlin der dreißiger Jahre (wie sie in Fosses Film *Cabaret* an verschiedenen Beispielen demonstriert wurde). Obszönität und Roheit sind dem Geist nach augustinisch. Mehr darüber in meinem Buch *The Perfectibility of Man*.
- 26 Denis Puleston, »Protecting the environment«, in: *New Scientist*, 28. 9. 1972, S. 558.

Textnachweise

- F. Fraser-Darling: Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt. Original: *Man's Responsibility for the Environment*. Aus: F. J. Ebling (Hrsg.): *Biology and Ethics*. London 1969. S. 117–122. Mit Genehmigung des Autors. – Übersetzt von Dietrich Klose.
- L. H. Tribe: Was spricht gegen Plastikbäume? Original: *Ways Not to Think about Plastic Trees*. Aus: L. H. Tribe / C. S. Schelling / J. Voss (Hrsg.): *When Values Conflict. Essays on Environmental Analysis, Discourse and Decision*. Cambridge (Mass.) 1976. S. 61–91. [Eine vorläufige, aber ausführlicher dokumentierte Fassung des Beitrags erschien im *Yale Law Journal* 83 (1974) S. 1315–48.] Mit Genehmigung des Autors. – Übersetzt von Hannelore Kobbe.
- M. Rock: Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen. – Originalbeitrag.
- D. Birnbacher: Sind wir für die Natur verantwortlich? Erweiterte Fassung des Beitrags »Was kann ›Verantwortung für die Natur‹ heißen?« in: Klaus M. Meyer-Abich (Hrsg.): *Frieden mit der Natur*. Freiburg i.Br. 1979. S. 91–111.
- J. Feinberg: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen. Original: *The Rights of Animals and Unborn Generations*. Aus: W. T. Blackstone (Hrsg.): *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens (Ga.) 1974. S. 43–68. Mit Genehmigung der University of Georgia Press. © 1974 by The University of Georgia Press, Athens. – Übersetzt von Rudolf Ginters.
- R. Spaemann: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. Zuerst erschienen in: *Scheidewege. Vierteljahresschrift für skeptisches Denken* 9/4 (1979) S. 476–497. Mit Genehmigung des Autors und der Redaktion der *Scheidewege*, Stuttgart.
- J. Passmore: Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode. Original: *Removing the Rubbish. Reflections on the Ecological Craze*. In: *Encounter* (April 1974) S. 11–24. [Bis auf geringfügige Änderungen entspricht dieser Text Kapitel 7 von Passmores Buch *Man's Responsibility for Nature*, London 1974, S. 173–195.] Mit Genehmigung des Autors und des Verlages Gerald Duckworth and Company Ltd., London. – Übersetzt von Dietrich Klose.

Die Autoren der Beiträge

Dieter Birnbacher

Geboren 1946. Dr. phil. Akademischer Rat an der Universität Essen Gesamthochschule. Veröffentlichungen zur Ethik, Sozialphilosophie und Philosophischen Psychologie.

Joel Feinberg

Geboren 1926. Professor der Philosophie an der University of California, Los Angeles, an der Rockefeller University, New York, und seit 1977 an der University of Arizona, Tucson (Ariz.). Zahlreiche Veröffentlichungen zur Ethik, Sozial- und Rechtsphilosophie.

Sir Frank Fraser-Darling

Geboren 1903. D. Sc., Ph. B., LL. D. Lehrte 1953–58 Ökologie an der Universität Edinburgh und war 1958–72 Vizepräsident der amerikanischen Conservation Foundation in Washington. Fraser-Darling ist Autor von über zwanzig Büchern zur Botanik, Zoologie, Ökologie und Geographie.

John A. Passmore

Geboren 1914. Seit 1958 Professor für Philosophie am Institute of Advanced Studies der Australian National University, Canberra. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, insbesondere zur Philosophie- und Geistesgeschichte.

Martin Rock

Geboren 1932. Dr. theol. Seit 1974 Professor für Sozialethik am Institut für Katholische Theologie der Universität Mainz. Veröffentlichungen zur Sozialethik.

Robert Spaemann

Geboren 1927. Dr. phil. Professor für Philosophie und Pädagogik an den Universitäten Stuttgart, Heidelberg und seit 1973 München. Veröffentlichungen zur Ethik, Politischen Philosophie und zur Geschichte der Philosophie.

Laurence H. Tribe

Geboren 1941. Seit 1972 Professor für Rechtswissenschaft an der Harvard University, Cambridge (Mass.). Veröffentlichungen zu ethischen und juristischen Aspekten der Planungstheorie.

Ausgewählte Literatur

- Altner, G.: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage. Neukirchen 1974.
- Amery, C.: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek bei Hamburg 1974.
- Barbour, I. C. (Hrsg.): Western Man and Environmental Ethics. Attitudes towards Nature and Technology. Reading, Mass., 1973.
- (Hrsg.): Earth Might Be Fair. Englewood-Cliffs, N. J., 1972.
- Black, J.: The Dominion of Man. The Search for Ecological Responsibility. Edinburgh 1970.
- Blackstone, T. (Hrsg.): Philosophy and Environmental Crisis. Athens, Ga., 1974.
- Cobb, J. B., jr.: Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik. München 1972.
- Colwell, T. B., jr.: The Balance of Nature: a Ground for Human Values. In: Main Currents in Modern Thought 26 (1969) S. 46 bis 52.
- Commoner, B.: Wachstumswahn und Umweltkrise. München/Gütersloh/Wien 1973.
- Disch, R. (Hrsg.): The Ecological Conscience. Values for Survival. Englewood-Cliffs, N. J., 1970.
- Engelhardt, H.-D. (Hrsg.): Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft. Gütersloh 1975.
- Environmental Ethics. An Interdisciplinary Journal Dedicated to the Philosophical Aspects of Environmental Problems. Albuquerque, New Mexico, 1979ff.
- Godlovitch, S. / Godlovitch, R. / Harris, J. (Hrsg.): Animals, Men and Morals. London 1971.
- Gruhl, H.: Ein Planet wird geplündert. Die Schreckensbilanz unserer Politik. Frankfurt a.M. 1975.
- Inquiry. Bd. 22 (1979) H. 1/2. – Sonderheft zum Thema »Animal Rights«.
- Jensen, O.: Unter dem Zwang zum Wachstum. Ökologie und Religion. München 1977.
- Kaltenbrunner, G.-K. (Hrsg.): Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden. Freiburg i.Br. 1976. (Herderbücherei Initiative. 10.)
- Kelsen, H.: Society and Nature. London 1946.

- Krieger, M. H.: What's Wrong with Plastic Trees? In: *Science* 179 (1973) S. 446–455.
- Leiss, W.: *The Domination of Nature*. New York 1972.
- *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities*. Toronto 1976.
- Liedke, G.: Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes. In: E. v. Weizsäcker (Hrsg.): *Humanökologie und Umweltschutz*. Stuttgart/München 1972. (Studien zur Friedensforschung. 8.) S. 36 bis 65.
- Löbsack, T.: *Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur*. München 1974.
- Lohmann, M. (Hrsg.): *Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler*. München 1973. (dtv. 920.)
- Lorenz, K.: *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*. München 1973.
- Meyer-Abich, K. M. (Hrsg.): *Frieden mit der Natur*. Freiburg i. Br. 1979.
- Montefiore, H. (Hrsg.): *Man and Nature*. London 1975.
- Odum, E. P.: *Ecology*. New York 1963.
- Passmore, J.: *Man's Responsibility for Nature*. London 1974.
- Portmann, A.: *Naturschutz wird Menschenschutz*. Zürich 1971.
- Rodman, J.: The Liberation of Nature? In: *Inquiry* 20 (1977) S. 83–145.
- Rolston, H.: Is there an Ecological Ethics? In: *Ethics* 85 (1974/75) S. 93–109.
- Sagoff, M.: On Preserving the Natural Environment. In: *Yale Law Journal* 84 (1974) S. 205–267.
- Schatz, O. (Hrsg.): *Was bleibt den Enkeln? Die Umwelt als politische Herausforderung*. Graz/Wien/Köln 1978.
- Shepard, P. / McKinley, D. (Hrsg.): *The Subversive Science*. Boston 1969.
- Singer, P.: *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York 1975.
- Stone, C.: Should Trees have Standing?: Toward Legal Rights for Natural Objects. New York 1975.
- Stone, G. C. (Hrsg.): *A New Ethics for a New Earth*. New York 1971.
- Teutsch, G. M.: *Soziologie und Ethik der Lebewesen. Eine Materialsammlung*. Bern 1975.

Nachtrag 1983

- Birnbacher, D.: Plädoyer für eine Ethik der Zukunft. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 1 (1979) S. 119–123.
- A Priority Rule for Environmental Ethics. In: Environmental Ethics 4 (1982) S. 3–16.
- Bölsche, J. (Hrsg.): Natur ohne Schutz. Neue Ökostrategien gegen die Umwelt-Zerstörung. Reinbek bei Hamburg 1982.
- Frankena, W. K.: Ethics and the Environment. In: Goodpaster, K. E. / Sayre, K. M. (Hrsg.): Ethics and the Problems of the 21st Century. Notre Dame / London 1979. S. 3–20.
- Hartshorne, C.: Rechte – nicht nur für den Menschen. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 22 (1978) S. 3–13.
- Heilbroner, R. L.: Die Zukunft der Menschheit. Frankfurt a. M. 1976.
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M. 1979.
- Maurer, R.: Ökologische Ethik? In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7 (1982) S. 17–39.
- Partridge, E. (Hrsg.): Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics. Buffalo, N. Y., 1981.
- Remmert, H.: Ökologie. Ein Lehrbuch. Berlin / Heidelberg / New York ²1980.

Nachtrag 1986

- Altner, G.: Umweltethik – Grundsätze und Perspektiven. In: Scheidewege 14 (1984/85) S. 36–43.
- Atfield, R.: The Ethics of Environmental Concern. Oxford 1983.
- Auer, A.: Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf 1984.
- Bick, H. / Hansmeyer, K. H. / Olschowy, G. / Schmoock, P. (Hrsg.): Angewandte Ökologie – Mensch und Umwelt. Stuttgart 1984.
- Burkhardt, A.: Kant, Wittgenstein und das Verhältnis der relativen Ethik zur absoluten. Zur Begründung einer ökologischen Ethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 27 (1983) S. 391–431.
- Großklaus, G. / Oldemeyer, E. (Hrsg.): Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur. Karlsruhe 1983.

- Händel, U. M. (Hrsg.): Tierschutz. Testfall unserer Menschlichkeit. Frankfurt a. M. 1984.
- Hartkopf, G. / Bohne, E.: Umweltpolitik 1. Grundlagen, Analyse und Perspektiven. Opladen 1983.
- Kluxen, W.: Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage. In: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg/Gütersloh 1982. S. 379–424.
- Landmann, M.: Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik. In: Wildermuth, A. / Jäger, J. (Hrsg.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik. Tübingen 1983. S. 157–178.
- Lenk, H.: Verantwortung für die Natur. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3 (1983) S. 1–18.
- Mannison, D. S. / McRobbie, M. A. / Routley, R. (Hrsg.): Environmental Philosophy. Canberra 1980.
- Markl, H. (Hrsg.): Natur und Geschichte. München/Wien 1983.
- Maurer, R.: Ökologische Ethik. In: Beer, R. / Haan, G. de (Hrsg.): Ökopädagogik. Aufstehen gegen den Untergang der Natur. Weinheim/Basel 1984. S. 57–68.
- Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München 1984.
- Patzig, G.: Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Göttingen 1983.
- Pfeifer, H.: Umwelt und Ethik. Kausale Therapie für Mensch und Erde? Karlsruhe 1980.
- Regan, T.: All That Dwell Therein. Animal Rights and Environmental Ethics. Berkeley / Los Angeles / London 1982.
- Sachsse, H.: Ökologische Philosophie. Natur – Technik – Gesellschaft. Darmstadt 1984.
- Schönherr, H.-M.: Philosophie und Ökologie. Philosophische und politische Essays. Essen 1985.
- Teutsch, G. M.: Tierversuche und Tierschutz. München 1983.
- Lexikon der Umweltethik. Göttingen/Düsseldorf 1985.
- Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz. Gütersloh 1985.

Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts


IN RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK

- Theodor W. Adorno*, Philosophie und Gesellschaft. Fünf Essays. Auswahl und Nachwort von Rolf Tiedemann. 8005
- Hans Albert*, Kritische Vernunft und menschliche Praxis. 9874
- Werner Becker*, Elemente der Demokratie. 8009
- Dieter Birnbacher*, Verantwortung für zukünftige Generationen. 8447 – auch geb.
- Hans Blumenberg*, Wirklichkeiten, in denen wir leben. 7715
- Rüdiger Bubner*, Zur Sache der Dialektik. 4 Aufsätze. 9974
- Hans Ebeling*, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger. 7776
- Iring Fetscher*, Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie. 7979
- Kurt Flasch*, Augustin. Einführung in sein Denken. 9962 – Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli. 8342 – auch geb.
- Manfred Frank*, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. 8689
- Hans-Georg Gadamer*, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. 9844
- Volker Gerhardt*, Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. 8504
- Jürgen Habermas*, Politik, Kunst, Religion. 9902
- Rudolf Haller*, Facta und Ficta. Studien zu ästhetischen Grundlagenfragen. 8299
- Martin Heidegger*, Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. 8446
- Werner Heisenberg*, Quantentheorie und Philosophie. Vorlesungen und Aufsätze. Hrsg. Jürgen Busche. 9948
- Dieter Henrich*, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen Philosophie. 7852
- Otfried Höffe*, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik. 8507
- Edmund Husserl*, Die phänomenologische Methode. Ausg. Texte I. Hrsg. von Klaus Held. 8084 – Phänomenologie der Lebenswelt. Ausg. Texte II. Hrsg. von Klaus Held. 8085
- Karl Jaspers*, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. 3 Vorträge. Nachwort von Kurt Rossmann. 8674

- Bernulf Kanitscheider*, Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive. 8025
- Hans Lenk*, Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis. 9956
- Wolf Lepenies*, Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte. 8550
- Paul Lorenzen*, Theorie der technischen und politischen Vernunft. 9867
- Odo Marquard*, Abschied vom Prinzipiellen. 7724 – Apologie des Zufälligen. 8351
- Gottfried Martin*, Einleitung in die allgemeine Metaphysik. 8961
- Günther Patzig*, Tatsachen, Normen, Sätze. 9986
- Helmuth Plessner*, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. 7886
- Manfred Riedel*, Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik. 4 Aufsätze. 9958
- Alfred Schmidt*, Kritische Theorie, Humanismus, Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969–1979. 9977
- Joachim Schulte*, Wittgenstein. Eine Einführung. 8564 – auch geb.
- Walter Schulz*, Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge. 7704
- Robert Spaemann*, Philosophische Essays. 7961
- Wolfgang Stegmüller*, Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel. 9938
- Ulrich Steinvorth*, Stationen der politischen Theorie. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber. 7735
- Ernst Tugendhat*, Probleme der Ethik. 8250
- Ernst Tugendhat / Ursula Wolf*, Logisch-semantische Propädeutik. 8206
- Friedrich Waismann*, Logik, Sprache, Philosophie. Vorrede von Moritz Schlick. Hrsg. von Gordon Baker, Brian McGuinness und Joachim Schulte. 9827 – Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie. Hrsg. von Joachim Schulte. 8208
- Joachim Wehler*, Grundriß eines rationalen Weltbildes. 8680
- Carl Friedrich von Weizsäcker*, Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik. 7731
- Wolfgang Welsch*, Ästhetisches Denken. 8681

Philipp Reclam jun. Stuttgart

Universal-Bibliothek



Dieser Sammelband ist zu einem Standardwerk der ökologischen Literatur geworden. Die Beiträge aus ethischer, anthropologischer, theologischer, juristischer, biologisch-genetischer und historischer Sicht überzeugen durch die Dichte ihrer Argumente und bilden die Grundlagen für eine fruchtbare rationale Diskussion der Umweltproblematik.